فلسفة الموت

د. أمل مبروك

التنوير

الكتاب: فلسفة الموت / دراسة تحليلية
المؤلف: أمل مبروك

سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

د. أمل مبروك

فلسفة الموت

دراسة تحليلية



إهـــــداء

إلى أخـــــي الحبيب محمود

إن كان الموت قد غيبك عني

فستظل دوماً حياً في قلبي .

أمل مبروك

المقدمة

من أين جئنا؟ ومن نكون؟ وإلى أين نمضي؟

أسئلة أثارها الإنسان في كل زمان ومكان، دون أن يتمكن يوماً من الإجابة عليها إجابة كافية. وقد يقنع الإنسان أحياناً بإثارة التساؤل عن "معنى الحياة" طالما يحيا، ذلك لأنه الكائن الوحيد الذي يشعر دائماً بأنه "موجود" وأن وجوده واقعة يجب أن يتقبلها ويرضى عنها؛ لأنه وجد نفسه على الرغم منه مسلوب الإرادة. ومن هذا المنطلق، يُقبل الإنسان على الحياة ويندفع في تيارها المتدفق مقبلاً عليها بجماع نفسه، منتقلاً من طور إلى طور. ولا يكاد يفرغ من مرحلة حتى يتطلع إلى أخرى، يحدوه الأمل تارة، ويتملكه اليأس تارة أخرى؛ لكنه يشعر دائماً - رغم ذلك - أن "الحياة" هي القيمة الكبرى التي تنتظم بالقياس إليها سائر القيم الأخرى.

إذا تساءل الإنسان - في لحظات الضيق واليأس - لماذا أحيا؟ وما معنى الحياة؟ وهل تستحق الحياة أن تُعاش؟ وإذا وصل به الحال إلى حد القنوط واليأس المفرط وقال: "إنها حياة كالموت". لن تفهم عبارته هذه إلا على أنها وجه من أوجه التشبيه، فقد شبه حياته، في لحظات يأسه، بالموت. وأحياناً كثيرة لم يأخذ هذه العبارة مأخذ "الجد"، ويكفي أن يتصور وهو ينطق هذه العبارة "شبح الموت" ماثلاً أمامه حتى يسحب كلماته وينكرها أمام نفسه،

ورغم ذلك يحاول إقناع ذاته بأنه لم يقل ما قاله إلا على سبيل المزاح لا الجد.

والسبب في ذلك، هو موضوع "الموت" نفسه، فالموت ينطوي على كثير من المفارقات والتناقضات؛ وهو أيضاً موضوع كريه مزعج لا يشجع على التفكير فيه أو الحديث عنه. والظاهر أن الناس قد فطنوا إلى ذلك – من قديم الزمان – فنراهم قد دأبوا على نسيان الموت أو تناسيه بشتى الحيل والأساليب. وقد أوضح "بسكال" هذه الفكرة ورأى "أنه لما كان الناس لم يجدوا علاجاً للموت والشقاء والجهل، فإنهم قد وجدوا أن خير الطرق لأن ينعموا بالسعادة ألا يفكروا في هذه الأمور على الإطلاق".

وهنا يرى بعض المفكرين أن الحياة ما هي إلا الموت نفسه، لأن الإنسان يشرع في الموت بمجرد أن يولد، وهذه الفترة المحدودة التي يحياها هي المدة التي تستغرقها عملية وفاته. وقد صور لنا هذا الموقف تصويراً رائعاً "لافونتين"(١) في إحدى حكاياته الشهيرة التي أسماها "الموت والحطاب" يقول:

" ما بالك وأنا أحاول الآن أن أجعلك ترى في الحياة ما رأيت أنا فيها من أنها هي "الموت". وأنا إذ أقول ذلك لا أمزح بل أقول الجد عين الجد، ولا أقول أن الحياة هي الموت في فترات اليأس والعزوف والابتعاد

---

(١) "لافونتين" (١٦٢١ – ١٦٩٥) من أكبر شعراء فرنسا في القرن السابع عشر، ولد في إقليم شمبانيا بفرنسا، واطلع على الروائع الأدبية في مكتبة جده الغنية بالنفائس؛ فدرس أعمال "مارلو" و"رابليه" وغيرهما من أعلام الأدب آنذاك، انتقل "لافونتين" من الريف إلى باريس حيث لم يلبث أن سطع نجمه وذاع صيته في عالم الأدب. كتب عدد من الأعمال الكوميدية أهمها "الإغا" وألف مأساة تراجيدية لم يتمها وهي صوت "أخيليوس"، لكن الإنتاج الوحيد الذي كان يتناسب مع عبقريته الأدبية هو "الحكايات" التي صاغها على ألسنة الحيوانات. كان "لافونتين" ينظر إلى الأشياء من خلال رؤية نافذة تكشف عن كوامن النفس، وقد تملكه إحساس قوي بعبثية الحياة وتفاهتها.

عنها فحسب، بل أصفها بذلك في أفراحها وأتراحها، في حلوها ومرها، في كل لحظة يمر فيها المرء؛ ولا يعنيني إذا كانت هذه اللحظة لحظة سعادة أم شقاء "

وفقاً للرأي السابق، فإن الإنسان لا يحيا إلا وهو يموت، وهو إذ يمتع العين والقلب والفكر ويحيا الحياة بكل صورها - أي يمشي ويتحرك ويحس ويفرح ويحزن ويفكر - لا يفعل كل هذا إلا وهو ينسج بيده خيوط فنائه وموته. ذلك لأن كل لحظة يمر بها هي لحظة نحو الفناء. لكن الإنسان يعرف حقيقة أنه لا محال "ميت" لكنه لا يحاول أبداً أن يواجه هذه الحقيقة، وحتى لو كانت لديه الشجاعة الكافية لمواجهتها، فإنه لم يلبث إلا أن يقول لنفسه "لا حياة إلا عن هذا الطريق". إنه يحيا ويعلن عن وجوده في كل لحظة، لكن حياته - في الحقيقة - تقتضي الموت حتماً، حياة أشبه ما تكون بمجموعة الأنغام الموسيقية المتناسقة، فكما أن الانسجام الموسيقي بين هذه الأنغام لا يصل إلى أعلى درجاته إلا عند النقطة التي يسميها الموسيقيون بـ "نقطة الأوج" (وهي النقطة التي تنتشر فيها الموجات الصوتية وتضعف بسعة المساحة التي تنتشر فيها) كذلك الحياة، فإنها لا تصل إلى أعلى درجاتها إلا إذا اقتربت شيئاً فشيئاً من الفناء.

وسواء اصطلحنا على تسمية حياة الإنسان تلك بأنها حياة، أو على النظر إليها بوصفها مقدمة للموت أو هي الموت نفسه؛ فلا حيلة لنا في هذا كله، ليس أمامنا طريق غير هذا. علينا أن نتقبل مصيرنا المحتوم، علينا أن نسير في طريقنا مدفوعين بإرادة الحياة (كما يسميها شوبنهور) أو بالقوة الحيوية (كما يسميها برجسون)، علينا أن نسير في هذا الطريق حتى ننال ما قدر لنا أن نناله.

ومن هنا جاء اختيارنا لموضوع هذا البحث "فلسفة الموت - دراسة

تحليلية"، وقمنا بتقسيمه إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة على النحو الآتي:

الفصل الأول: عنوانه "أسطورة الموت"، أوضحنا فيه كيف حاول الإنسان الاقتراب من مسألة الموت عن طريق ابتكار مجموعة من الرموز تصدر من أعماق الدراما الأسطورية وتعبر أيضاً عن حاجة عميقة للتحرر والخروج نهائياً من دائرة الفناء. وفي إطار ذلك عرضنا لـ "تجسيد الموت في الحضارة المصرية"، وبينا كيف كان الموت واحداً من أهم مفاتيح هذه الحضارة العريقة، وكيف كان إيمان المصري القديم بحياة أخرى ثانية حقيقة تؤكدها أثاره المنتشرة في كل مكان من أرض مصر. كما تحدثنا - في هذا الفصل - عن "لغز الموت في بلاد ما بين النهرين"، فقد وعي هذا الفكر الأسطوري مسألة الحياة والموت، ضمن حركة التناوب بين الأسود والأبيض. فالليل والنهار رمزان متجسدان لحقيقة واحدة، جعلت من الموت وجوداً متعادلاً مع الحياة. وقد ساهم هذا التصور في تكوين القناعة البشرية، بأن ساعة الخلاص لابد أن تأتي أخيراً. فالإنسان - في ظل هذا المفهوم - لم يكن خائفاً من الموت في حد ذاته، بقدر ما كان خائفاً من المجهول المظلم. كما ركزنا - في خاتمة الفصل - على "جحيم الموت في الأسطورة اليونانية" التي بالغت في تضخيم فكرة الموت، وأعطت للجحيم صوراً مرعبة. فكلما ازداد وصف الجحيم دقة وتفصيلاً - ومبالغة وتأثيراً - كلما ازدادت شحنة الخوف، وترعرع الرعب في أعماق النفوس. ومرد ذلك يعود إلى نوع من الضرورة، في مجتمع يعشق الحكمة ويسعى للبحث عن الحقيقة؛ ويحاول تحقيق الخير في مفهومه الإنساني الشامل. وما دام الموت حقيقة أزلية، فإن الجحيم لابد أنه آت في يوم من الأيام.

أما الفصل الثاني فقد جعلنا عنوانه: " الوعي بالموت"، إذ أكدنا في هذا الفصل أن الإنسان يعي تماماً أن وجوده سينتهي إلى الموت دون معرفة الزمان أو المكان أو حتى الطريقة التي يموت بها، وبالتالي يعرف عن طريق التجربة

"حتمية الموت". وفي هذا السياق تحدثنا عن "حدث الموت" عند الإنسان البدائي الذي يعمد إلى تفسيره بغير الأسباب الطبيعية، لأن تصوره يتجه فوراً إلى فعل القوى الغيبية. لكن يمكن اكتشاف حتمية الموت حينما يتجاوز الإنسان العقلية البدائية وينشأ لديه التفكير المنطقي. وقد عرضنا أيضاً لـ "واقعة الموت"، فعندما يتحقق الإنسان من أن الموت هو فناء شامل؛ يغمره شعور بعبثية الحياة وعدم جدواها. فالموت لم يكن رقاداً يحفه السلام، كذلك لم يكن الوجود الأفضل ولا الأكثر سعادة في العالم الآخر؛ لقد كان المعتقد أن الموتى يصبحون أشباحاً لا تدب الدماء في عروقها، تهيم ضائعة في العالم السفلي. وفي مواجهة هذه الرؤية المحبطة للموت، طرح الإغريق المثل الأعلى للموقف البطولي إزاءه حيث اعتبروا الموت ذروة الحياة وقمة اكتمالها. كما أسهبنا في الحديث عن "تأمل الموت" فعرضنا مواجهة سقراط للموت، وكيف أنه أيقظ بأفكاره حنين الإنسان العميق إلى أن يرى شخصيته الواعية تستمر عقب الموت. وقد ترك موت سقراط ظلاً كثيفاً على أفكار أهم تلاميذه وهو أفلاطون الذي احتل مفهوم الموت في فلسفته حيزاً مهماً، إلى حد أنه قد جعل هدف الفلسفة الأول لا يخرج عن حدود "تأمل الموت". أما أرسطو فقد انتقل من خلود النفس - كما طرحه أفلاطون - إلى خلود العقل، لأن العقل لا يفنى عند الموت.

وقد خصصنا الفصل الثالث للحديث عن " الخوف من الموت"، فالإنسان يخشى الموت لأنه يعلم أنه باطن في صميم حياته، فهو لا يموت لأنه يمرض أو يهرم أو يضعف، بل لأنه يحيا. وإذا حللنا عناصر "الخوف من الموت" نراها ناجمة عن تصور رهبة الهوة التي سوف يغيب فيها الإنسان عند موته (وهي الهوة الفارغة أبداً أمامه) وعن الإحساس بهروب الزمن الذي لا يمكن استعادته، كذلك عن الصعوبة التي يحدثها انقطاع الصلات بمن وبما يتعلق به الإنسان في حياته. وكان من الضروري أن نستعرض كيف أخذت

الفلسفة على عاتقها مواجهة الموقف المقلق تجاه الموت، وكيف نادت بضرورة التأقلم والتحرر تماماً من الخوف الناتج عنه، وتأكيد فناء النفس وانعدامها الشامل. وتمثل "الأبيقورية" و "الرواقية" رد فعل تجاه الأثر الجانبي لكل نظرية تنفي نهائية الموت والخوف من العالم الآخر. وتوقفنا طويلاً – في هذا الفصل – أمام "فزع الموت"، فعلى الرغم من التأكيد المستمر بأن الموت خير من الحياة، فإن الفزع منها كان عاماً. وهذا المنطلق العام، هو الذي كسا الفكر المسيحي بالسواد طيلة زمن طويل، فلا شيء باق وكل شيء يذوي؛ مما جعل حلم "اللاموت مستحيلاً". كذلك تحدثنا عن اهتمام العديد من المفكرين الإسلاميين [سواء من الفلاسفة أو المتصوفة] بظاهرة "الخوف من الموت"، فتطرق إليها "ابن مسكويه" و "أبو حيان التوحيدى" و "الغزالى" و "ابن عربي". وأنهينا الفصل بالحديث عن "رهبة الموت"، فالإنسان لم يختر ميلاده، ولا حياته، ولا زمنه، ولا مجتمعه، ولا موته؛ فهو يدخل إلى الدنيا مجبراً كارهاً، ويخرج منها مجبراً كارهاً. هكذا أعلن "أبو العلاء المعري" في رسالة الغفران أن الموت هو أفضل الأشياء، فمصير الإنسان أن يجتاز الحياة وينتظر الموت. كذلك خرج "دانتي" في الكوميديا الإلهية من البؤس في الحياة الدنيا، إلى طريق الخلاص والسعادة في الحياة الآخرة. كما رأي "مونتاني" أن الحياة مقدر عليها بالموت، ذلك الموت الذي يتهددها في كل لحظة؛ فعلى المرء أن يتعلم التعايش مع هذه الفكرة. أما "بسكال" فقد رأى، أنه ليس هناك خير في الحياة إلا الأمل في حياة أخرى، ولا يكون المرء سعيداً إلا بقدر اقترابه من هذا الأمل. لكن جوهر الحياة عند "شوبنهور" هو الشقاء. فالإنسان عندما نفذ إلى أعماق الوجود، ألفى أن ماهيته الأصلية هي الشقاء، ورأى أن وجوده ما هو إلا سقوط مستمر في الموت.

إذا انتقلنا إلى الفصل الرابع فسنجد عنوانه "الوجود نحو الموت"، تناولنا فيه موقف الفلسفة الوجودية تجاه الموت، وكيف حولت انتباهنا من الموت

كواقعة يمكن أن نلاحظها بوصفها الانقطاع العنيف للحياة - أو على أنها نهاية الحياة - إلى الوعي الداخلي للموجود البشري بأن وجوده يمضي قدماً نحو الموت. وعرضنا - في هذا الفصل - لـ "القلق إزاء الموت"، وهو القلق إزاء أخص إمكانات الذات التي تجردت من كل علاقة، واستحالت من كل تخط أو نجاة. والقلق ليس حالة ضعف تنتاب الذات البشرية، وإنما هو تأثر وجداني تشعر به الذات في صميم وجودها العيني. في هذا الصدد عرضنا لمفهوم "المرض حتى الموت" عند "كيركجورد"، الذي هو حالة موت يحياها الإنسان وسط الحياة. كذلك أصبح الموت من المواقف الأساسية عند "يسبرز"، فلا يكفي أن نحيط علماً بالموت أو حتى أن نعني بأمر موتنا؛ وإنما يتعين علينا أن ندرك الموت كموقف مطلق. كما تحدثنا أيضاً عن "سر الموت" الذي يمكن أن يتكشف لنا من خلال التجارب، والخبرات، والمعطيات الروحية. إذ يعاني الإنسان ضروب الأسى إزاء الفرص المهدورة في الحياة، ويتملكه الحزن النابع من الفراق الذي يبدو قاطعاً لمن يحبهم. وهذا بالفعل ما أدركه "مارسل" حينما نظر إلى مشكلة الموت بوصفها صراعاً بين الحب والموت، فالشعور الحقيقي إنما يكون حينما نفقد الشخص الذي نحبه. ومع "صمت الموت" الذي يتضح فيه كل شيء، تحدث "كامي" عن تجربة "العبث" وتجربة "الموت" التي تعطي الإحساس باللامعقول أو عدم جدوى الحياة. ومن هنا رأى أننا لا نملك تجربة الموت، فهذه التجربة لا يعرفها إلا من يموت؛ وهو يأخذها معه إلى القبر. أما العنصر الأخير، في هذا الفصل، فقد تحدثنا فيه عن "الحرية تجاه الموت"، فالحرية تكمن في قدرة الإنسان على تجاوز ذاته؛ هذا التجاوز يتجه دائماً نحو المستقبل. ولا يقف الشروع المستمر نحو المستقبل، إلا حين يحدث الموت ويتلاشى الوعي وينتهي كل ما كان ممكناً. ولذلك ينظر "هيدجر" إلى الموت بوصفه أعلى إمكانية من إمكانات الوجود الإنساني. أما "سارتر"، فيرى أنه ليس بوسعنا أن نفكر في الموت أو ننتظره أو

نسلح أنفسنا ضده، ولكن مشروعاتنا مستقلة عن الموت. فالموت ليس عقبة تقف في سبيل مشروعاتي، وإنما هو مجرد مصير يقع في مجال آخر بالنسبة لهذه المشروعات.

أما الفصل الخامس والأخير الذي عنوانه: "سيكولوجيا الموت"، فقد أوضحنا فيه كيف توصلت الجهود العلمية لرصد ظاهرة الموت وخاصة في مجال "علم النفس" الذي يستكشف - بطريقة علمية - العنصر النفسي في محاولة لاستبطان بنية العالم الداخلي للإنسان. وهذا الأمر أدى لانتقال البحث من مستوى النظرة الميتافيزيقية للنفس إلى مستوى تحليل قواها الفاعلة، ومعرفة وظائفها الأساسية. فكيف ينعكس الموت داخل النفس؟ وكيف يتجلى؟ هل هناك فرق بين وعي الموت بشكله الموضوعي، ووعي الموت الداخلي الذاتي؟ من هذا المنطلق عرضنا لفكرة "القاع النفسي للموت"، وبينا التمايز بين "الشعور" و"اللاشعور" في خلق دينامية الحياة النفسية. فبالتأكيد حين نقف أمام لحظة الموت، يفاجئنا هذا الانقسام النفسي الخاص وندرك أن في أعماقنا شيئاً ما لم يمت بعد، و أن في أعماقنا شيئاً ما قد مات بالفعل. وهنا تظهر الفاعلية اللاشعورية التي تستمد قوتها من غريزة حب البقاء وغريزة الموت، لذلك تبدو فكرة الموت وحتى ما بعد الموت؛ حلماً دائماً يكمن في اللاشعور. واستطاع فرويد أن يكتشف أبعاداً أكثر عمقاً في ساحة الحياة النفسية للإنسان، سواء كانت شعورية أو لا شعورية، هذه الأبعاد صدرت عن قوى دينامية أساسية تسمى "الغرائز". وقد رأى أن هناك نزعة داخل الإنسان، تدفعه للميل دائماً نحو تكرار تجاربه السابقة؛ أو ما يمكن تسميته برحلة العودة نحو مراحل سابقة من النمو، هذا التصور هو الذي دفعه لطرح ما يسمى بـ "غريزة الموت". هذه الغريزة تظل صامتة وتعمل خافية في أعماق الإنسان الذي لا يفطن إليها إلا حينما تتجه إلى الخارج وتصبح غريزة هدم. وفي إطار المفهوم السابق، عرضنا لـ "رمزية الموت"،

حيث بينا الدور الذي يلعبه الرمز في فكرة الموت عند "لاكان"، حين استوقفه مفهوم "اللاشعور السلبي" تجاه الموت عند فرويد؛ فالإنسان يعرف أنه مقدر عليه الموت، لكنه يعيش بمعزل عن التفكير فيه. واللاشعور السلبي هو حالة رمزية تظهر في موقف الإنسان المتضارب حيال موت شخص محبوب أو مكروه. والإنسان يعترف أن الموت نهاية الحياة، وفي الوقت نفسه ينكر هذه الحقيقة ولا يرهق ذهنه بالتفكير في لغز الحياة والموت؛ ولكنه يزهو بما حققه من انتصارات ومواقف بطولية في الحياة. ومن هنا يتفق لاكان مع فرويد في أن كل غرائزنا لا تعرف الموت ولا تخشاه.

بقي أن نتساءل: عما إذا كان الإنسان يهتم حقيقة بخلوده في الحياة الدنيا، أم يسعى لتأمين خلوده في الحياة الأخرى؟ ومع كل الجهد الكبير الذي بذله الفكر الميتافيزيقي في تأكيد أفضلية العالم الآخر، فإن الإنسان لازال في أعماقه يفضل الخلود في الحياة الدنيا. ولكننا نقول مع "جان فال" "إن ما يحيا هو وحده الذي يقبل الموت" و "لو عدم الموت، لما استحقت الحياة أن تعاش"، ونقول أيضاً مع "أبكتيتوس" "تباً لحياة لا تنتهي بالموت".

ونسأل الله - وهو مجيب الدعاء - أن يبدد بحثنا هذا ولو قدراً ضئيلاً من قلق الموت لدى قارئ هذا البحث.

د. أمل مبروك

الفصل الأول

أسطورة الموت

- تجسيد الموت في الحضارة المصرية
- لغز الموت في بلاد ما بين النهرين
- جحيم الموت في الأسطورة اليونانية

تمهيد

لم يرهب خيال الإنسان شيء كما أرهبته فكرة الموت، ولم يثر عقله من أفكار كفكرة إنعدام العقل ذاته، فما الذي ستكون عليه الحال عندما يمضي إلى النوم ولا يفيق أبداً؟ وكيف كانت حاله قبل أن يحل ضيفاً على هذا العالم؟ من هنا كانت دورة الحياة والموت والبعث هي الفكرة المحورية في الدين والأسطورة، الفكرة التي يتمركز حولها لا شعور الفرد في الماضي والحاضر[١].

إن دراسة أحلام البشر تكشف عن نماذج من أحلام لا تختلف - في كثير أو قليل - عن أساطير العهود الأولى التي كانت تعبيراً لا واعياً عما يكنه الفرد في صميمه نحو فكرة الموت. وقد حاول الإنسان، وما زال، الاقتراب من مسألة الموت عن طريق ابتكار مجموعة من الرموز عبرت عنها الأسطورة في الزمن القديم، وتعبر عنها أحلامه في الزمن الحديث؛ هذه الرموز - التي تصدر من أعماق الدراما الأسطورية - إنما هي تعبير أصيل عن حاجة عميقة للتحرر والخروج نهائياً من دائرة الفناء[٢]. وبدراسة ما أنتجه فكر الإنسان

---

(١) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة)، سوريا، بلاد الرافدين، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٦، ص٢٧٥.

(2) Dictionary of The History of Ideas, Death and Immortality. http: // etext. Lib.Virginia.edu/cgi-local/DH1/OT2 www. dhi? Specfile = / texts/ English/ dhi/ dh … 2002.

عبر العصور، نجد أن الموت لم يكن أبداً مرحلة نهائية من شأنها وضع حد لوجود الفرد بجميع صوره؛ بل اعتبر دوماً بمثابة عملية تُؤَمِّن عبوره لحالة أخرى من الوجود، تختلف – في كليتها – عن الحالة التي ألفها في حياته على الأرض.

وتشتمل جميع الأساطير– المتماثلة في تراث الشعوب – على وجود رؤية تختزلها جميعاً، تحت مبدأ الصراع الأزلي بين الخير والشر؛ فالهدف ظل دائماً حفظ الحياة وصيانتها، وإبعاد الموت والأذى عنها. فالخير هو الحياة والنماء والخصب والطمأنينة والسعادة والشمس المشرقة، والشر هو الموت والدمار والجفاف والخوف والظلام. ولا يخرج مفهوم النعيم والجحيم، كما طرحته الأديان السماوية، عن نطاق دلالة ميتافيزيقية عليا، لحدي الحياة والموت[1].

ظهرت هذه الفكرة، في أقدم الديانات غوراً في التاريخ، ففي الديانة البراهمية كانت ثنائية الحياة والموت، تجلياً لإرادة إله واحد هو "براهما" [2]. وقد ورد في أسفار "الفيدا" وهي من أقدم الكتب المقدسة في العالم، ما يلي:

"أنا الله، نور الشمس، وضوء القمر، وبريق اللهب.

ووميض البرق، وصوت الريح.

أنا أعرف الطيب الذي ينبعث في الأرجاء.

والأصل الأزلي لجميع الكائنات.

---

(١) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية (من الأسطورة إلى علم الروح الحديث)، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧، ص١٦.

(٢) براهما، هو مصطلح في الديانة الهندوسية يدل على الحقيقة النهائية في العبادة، وهو اسم محايد من حيث الجنس، ويشير إلى القوة المقدسة الكامنة في طقوس الأضاحي التي يقوم بها رجال الدين.

أنا حياة كل موجود وصلاح الصالح، والأول
والآخر، والحياة والموت لكل كائن[١].

كما عرفت الديانة الفارسية، صراعاً بين "أهورامازدا" إله الخير، و"أهريمان" ملك الظلمات والعالم السفلي، وهو صراع تجلى في كل التراث الأسطوري الشرقي (السومري والبابلي والآرامي) وانتشر في الأساطير اليونانية، وعرفه قدماء المصريين. فقد ميز التاسوع المصري بين "أوزيريس" رمز الحياة والنماء والازدهار، الذي يحاسب الموتى، وبين "ست" رمز الفناء والدمار والتلاشي[٢].

تجسيد الموت في الحضارة المصرية

لا شك أن الموت كان واحداً من أهم مفاتيح الحضارة المصرية القديمة[٣]، وهو مصدر كل هذا الظل الكثيف من الرهبة والخشوع، التي تعترينا كلما وقفنا أمام هرم، أو قبر، أو مومياء؛ حيث نجد أنفسنا لا نفكر في شيء آخر سوى الموت، وفي داخلنا ينبثق شعاع غريب – لابد أن يكون – مماثلاً لذاك الشعاع الذي انبثق في أعماق الوجدان المصري القديم[٤].

---

(١) ميرسيا إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، الجزء الأول، ١٩٨٧، ص٢٦٧.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر:

- Edith Hamilton, Mythology, Boston, little brown, 1942. p. 18.

(٣) تُعَد الحضارة المصرية القديمة من أبرز المعالم الحضارية التي عرفها تاريخ الشعوب، وقد أدت حركة الحفريات الهائلة إلى اكتشاف ثروة من المعابد والأهرامات والقبور، مرفقة بعدد من الوثائق والنقوش والمومياءات، أثارت ألغازها وأسرارها ذهول العالم؛ وكانت في الوقت ذاته خير شاهد على مدى تغلغل فكرة الموت في بنية الثقافة المصرية القديمة.

(٤) محمد منير منصور، المرجع السابق، ص٢٤.

إن تجسيد الموت، بهذا الشكل المذهل، إنما ينطوي على أمل عميق في الخلود [١]. وكأن صوتاً خفياً ينبعث من كل مومياء، يوحي لنا بأن شيئاً ما لا زال باقياً. إنه تجسيد لهذا الأمل الخاص الذي لا يستطيع أي إنسان في أي عصر، أن يتخلى عنه على الإطلاق. وما دام الإنسان كائناً محكوماً عليه بالموت، فإن تمايز الحضارات، إنما هو تمايز في تعبير كل شعب، عن نوعية هذا الأمل، وطريقة تجسيده. ولا شك أن المصريين القدماء قد امتلكوا بالفعل أسلوباً متميزاً في طريقة تعاملهم مع الموت، وتجسيدهم لأمل الخلود[٢].

من هذا المنطلق، تتكاثف الرموز وتتطابق وتتحد مع بعضها في حقيقة ثابتة خالدة ووحيدة، ففرعون مصر [٣]، لم يكن رمزاً للدولة أو زعيماً للشعب فقط، بل كان محور العبادة ومصدر الحياة والخير. وكان صاحب مهمة أرضية تفرض عليه أن يتجسد على شكل إنسان ليحكم الناس بالعدل ثم – بعد أن تنتهي مهمته – يعود إلى مجمع الآلهة.

---

(١) يقع الباحثون في خطأ عندما يصفون عقائد ما بعد الموت المصرية بـ "عقائد الخلود" فهي في حقيقة أمرها نوع من الإسكاتولوجيا Eschatology أي دراسة عقائد الموت أو ما يعتقده الإنسان عن الموت، ويشمل ذلك عقائد وطقوس وأساطير قبل الموت وبعده، أي فكرة خلود الإنسان بعد الموت وبقائه حياً بروحه وجسده في عالم الآخرة. وتشكل هذه العقائد ركيزة أساسية من ركائز أي دين سواء كان في فترات ما قبل التاريخ أو الحضارات التاريخية.

(٢) خزعل الماجدي، ميثولوجيا الخلود (دراسة في أسطورة الخلود قبل الموت وبعده في الحضارات القديمة)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٢، ص٣٣.

(٣) كلمة فرعون تعني "البيت العظيم" وهو المكان الذي يعيش فيه الرعية ويلجأون إليه. والفرعون يموت، مثل بقية الآلهة، ولكنه لا يفنى بل يدخل إلى عالم القبر مؤقتاً والذي يكون على شكل مصطبة عظيمة أو هرم عظيم. ولا يمر الملك بمرحلة الحساب بل يلتحق مباشرة بواسطة مركبه الشمسي مع إله الشمس "رع" الذي يدور كل يوم في السماء العليا أثناء ساعات النهار، وفي السماء السفلى أثناء ساعات الليل.

وفي إحدى مقابر الأسرة الثانية عشرة، اكتشف نقش حجري يقول:

"اعبد الملك، وضعه على عرش قلبك
فهو الذي يجعل مصر خضراء مورقة
أكثر مما يفعل النيل في فيضانه العظيم
إنه الحياة، إنه الواحد الذي
يخلق كل شيء كائن
والباري الذي أوجد البشر"(١).

إذن، الله والعالم والإنسان، يجسدهم شخص واحد هو الفرعون. ومن هنا يأتي بقاؤه واستمراره في الوجود، كضرورة مطلقة. وإذا كان الموت يصيب جانبه الإنساني، فإن جانبه الإلهي يظل خالداً يبث الحياة في الطبيعة. وهذا الاعتقاد الراسخ، هو الذي دفع المصريين لبناء مقابر ضخمة، يمكنها الحفاظ على جثث ملوكهم، والحيلولة دون أن يتمكن الموت من إتلافها ودمارها؛ إنها تجسيد مباشر لفكرة بقاء الحياة بعد الموت بشكل ما(٢).

وفكرة الموت، بكل عظمتها، إنما تعود إلى سلسلة من المعتقدات الدينية والرموز الأسطورية التي تعبر عن رغبة ملحة في التحرر والخروج نهائياً من دائرة الفناء، وتقدم لنا أسطورة "إيزيس" و"أوزيريس" (٣) صورة لانتصار

---

(١) جيمس هنري برستد، فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مراجعة د. عمر الاسكندري وعلي أدهم، مكتبة مصر بالقاهرة، ١٩٨٠، ص٢٥٢.

(٢) محمد منير منصور، المرجع سابق الذكر، ص ٢٥.

(٣) تقول الأسطورة أن "أوزيريس" هو الإبن الأول لـ "جيب" و "نوت"، ولد في طيبة بمصر العليا؛ وعند ولادته نادى صوت غامض معلناً قدوم "السيد الكوني"، فتصاعدت صرخات الفرح في كل مكان، ثم أعقبها الدموع والنواح عندما أخبر المبتهجون بما ينتظر الإله من مآس ومحن. ابتهج "رع" بولادة حفيده على الرغم من الحكم الذي أصدره بحق "نوت" أن لا تلد في أي من شهور السنة، وعندما أحضر الوليد أعلنه وريثاً للعرش. تولى حكم مصر واتخذ من أخته "إيزيس" زوجة وملكة.

الحياة على الموت.

تسلم "أوزيريس" مقاليد الحكم في مصر، ورغب في نشر فضائل حكمه عبر العالم قاطبة، فترك الحكم لـ "إيزيس" ونائبيه "أنوبيس" و"أبووات"، ثم سافر وأخضع البلدان باللين وعلم أهلها عن طريق الأغاني والموسيقى (فقد كان عدواً لكل أشكال العنف والقسوة) (١) وبعد أن طاف الأرض كلها ونشر فيها الحضارة، عاد إلى مصر ولم يمض وقت طويل حتى وقع "أوزيريس" ضحية مؤامرة أخوه "ست" الذي تمكن من حبس "أوزيريس" في صندوق خشبي أحكم إغلاقه، ثم صب عليه قصديراً مصهوراً وألقاه في عرض البحر. لكن "إيزيس" نجحت في العثور على الصندوق بعد جهد مرير، وقد دفعته الأمواج إلى شواطئ مدينة "بيبلوس" الكنعانية" فحملته وعادت به إلى مصر كي تعيد إليه الحياة مرة أخرى. وحين علم "ست" بذلك سرق الصندوق مرة ثانية، ولجأ إلى تقطيع جسد "أوزيريس" إلى أربع عشرة قطعة، حملها ورماها في أماكن متفرقة ومتباعدة في كل أرجاء الدولة المصرية. ومع ذلك فإن "إيزيس" تمكنت من جمع أعضاء "أوزيريس" فارتدت إليه الحياة(٢). وهذا الإيـاب من رحلة العالم الآخر، إنما هو رمز لتجدد الطبيعة

كانت أولى اهتمامات الحاكم الجديد إلغاء العادات الهمجية مثل أكل لحم البشر، وتعليم رعاياه شبه المتوحشين فن صناعة الأدوات الزراعية وانتاج الحبوب وصنع الخبز والخمرة والجعة. كما علمهم عبادة الآلهة، وبنى المعابد الأولى ونحت التماثيل المقدسة، وسن القواعد الناظمة للممارسات الدينية. بعد ذلك بنى المدن ومنح شعبه قوانين عادلة، وبذلك استحق اسم "أونوريس" أي الواحد الطيب، الذي عُرِفَ به بوصفه الفرعون الإلهي الرابع.

(1) John H, Taylor, Death and The After Life in Ancient Egypt, London: British Museum press, 2001, p. 13.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر: كوريس بيربراير، صناع الخلود، ترجمة عكاشة الدالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٢٠.

والخصب وفيضان النيل وقهر الموت في الأسطورة المصرية[١].

العالم الآخر

إيمان المصري القديم بحياة أخرى ثانية حقيقة تؤكدها آثاره المنتشرة في كل مكان من أرض مصر، فطقوس الدفن وبناء المقابر تقدم الأدلة الصريحة على الإيمان بالبعث وحياة الخلود بعد الموت. ونعتمد في تأكيد دوافع المصري بالإيمان بحياة ثانية، على استقراءات فردية في محاولة للوصول إلى العلة وراء هذا الإيمان، وأقرب الدوافع هي البيئة التي عاشها المصري القديم؛ فقد لجأ إلى دفن موتاه على حافة الصحراء – منذ عصور مبكرة – بهدف حمايتها من عوامل الرطوبة واحتمالات غرقها بالفيضان، وبمرور الزمن لاحظ خاصية الجفاف في صحرائه حيث أدى ذلك إلى حفظ الجثث السليمة لفترة طويلة. ويبدو أنه لم ينسب ذلك إلى عوامل الطبيعة فحسب، وإنما نسبه إلى قوة إلهية عظمى؛ دفعته إلى عبادة الإله العظيم (إله الشمس) الذي تصور أنه يضيء عالماً سفلياً لا يدخله الأحياء[٢].

كما تعددت الدوافع التي أدت إلى إيمان المصري بالبعث، تعددت أيضاً صور العالم الآخر [٣] واختلفت الآراء حول شكل هذا العالم. فقد تصور

انظر أيضاً: Gwendolyn Leick, A Dictionary of ancient near Eastern Mythology, London, New York, Routledge, ١٩٩١, p. ٣٠.

(١) انظر في ذلك: أ. ج. سبنسر، الموتى وعالمهم في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٦٦.

(٢) فوزى مكاوي، الناس في مصر القديمة، وزارة الثقافة، المجلس الأعلى للآثار، ١٩٩٧، ص ص ١٣٦ – ١٣٧.

(٣) أطلق عليه البعض عالم الغرب وأصحاب هذا الاعتقاد ربطوا بين هذا العالم ومقابر الأموات التي يقع أغلبها في الغرب، كما أن غرب مصر هو صحراء لا نهائية حيث ربطوا بين سكونها المطلق والموت. آخرون أطلقوا على هذا العالم المجهول "العالم

المصري أنه على شاكلة بلاده المصرية يغمرها الفيضان ويزدهر فيها الزرع، وتقوم آلهات السماء بإطعام الميت طعاماً شهياً طاهراً، وترضعه "نوت" أو الحية التي تحمي قرص الشمس ولا تفطمه أبداً؛ ويحيا المصري هناك حياة أبدية يأكل من طعام الآلهة ويشرب من نبيذ "رع"(١).

لكن الوصول إلى ذلك النعيم – في عقيدة المصري القديم – أمر دونه صعوبات شتى، حيث نلمح، في هذا العالم، أبواباً وحراساً، وأقساماً تعادل ساعات الليل – وهي المدة التي تغيب فيها الشمس عن الوجود – ولكل ساعة من ساعات الليل إقليم أو قسم خاص بها. وتوجد بحيرة تفصل بين الميت وهذا العالم الخالد، ولكن لا يستطيع الميت أن يعبر هذه البحيرة إلا في قارب الإله "رع" إذا رفق بحاله، أو إذا رفق ملاح تلك البحيرة (وظيفته حارس الجنة وهو لا يقبل في قاربه إلا الرجل القويم الذي لا يملك قارباً) فينقله بقاربه. وإذا تعذر على الميت أن يعبر البحيرة بإحدى الوسيلتين السابقتين توسل إلى "حورس" أو "تحوت" وأولهما رمزه الصقر والثاني رمزه

السفلي" وكانوا يرون الدفن في باطن الأرض، فاعتقدوا بأن الحياة الأخرى ستكون في هذا المكان أو أن مكان الدفن مدخل لها حيث يحكم إله العالم السفلي "أوزيريس" ويدفع النهر بالفيضان كل عام. وتتطلع فئة ثالثة إلى السماء وربطوا بين الإله الأكبر للشمس وحركته أثناء الليل وبين العالم الآخر، ورأوا أن الميت يلحق بإله الشمس في السماء، وإن قصروا ذلك – في البداية – على ملوكهم، ولكنها أصبحت مع الزمن من حق جميع الصالحين. ورأي المصرى القديم أن النجوم المتلألئة في السماء ما هي إلا أرواح النقاة والصالحين.

(1) لمزيد من التفصيل انظر: - James, Romano, Death, Burial, and After Life in Ancient Egypt, Pittsburgh, PA: Carnegie Museum of Natural History, 1990, p. 47.

انظر كذلك: روجيه ليشتنبرج، فرانسواز دونان، المومياءات المصرية (من الموت إلى الخلود)، ترجمة ماهر جويجاتى، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الجزء الأول، ١٩٩٧، ص ٥٧.

طائر أبي منجل، فإن رق أحدهما لحاله رفعه من شاطئ البحيرة إلى حقل الأبرار(١).

إذا كان مقر الأبرار هو ذلك النعيم، فقد أعدت الآلهة عالماً للعذاب مليئاً بالزواحف السامة والحيوانات المفترسة والكائنات المخيفة؛ وكان رواد هذا العالم الأخير هم أولئك الذين لا تبرأ ساحتهم أمام محكمة "أوزيريس". وفي ساعة الحساب، يجد الميت نفسه في حضرة "أنوبيس" أو "حورس" الذي يقوده للمثول أمام قضاته المبجلين بعد تقبيله لعتبة قاعة العدالة (وهي قاعة فسيحة يتصدرها "أوزيريس") ثم يقترب من الميزان المنصوب في الوسط، والذي تقف بجانبه "معات" إلهة الحقيقة والعدالة، ويجثم خلفه "آمين" ملتهم الأرواح الذي يتخذ شكل وحش هجين مؤلف من أسد وتمساح وفرس نهر، والمتأهب لافتراس قلب المذنب. وعلى محيط القاعة عن يمين ويسار "أوزيريس" يجلس اثنان وأربعـون إلهاً يمثلون أقاليم مصر، جاهزون لفحص ضمير الميت(٢).

يبدأ الميت بتلاوة نص الاعتراف الذي يعدد فيه عدم ارتكابه لكذا وكذا من الذنوب، متوجهاً بالخطاب إلى كل إله من الاثنين والأربعين باسمه، ومعلناً أمامه عدم ارتكاب واحدة من الخطايا الكبرى. يلي ذلك عملية وزن الروح، حيث يوضع قلب الميت في إحدى كفتي الميزان وريشة "معات" أو "معات نفسها" في الكفة الأخرى، ويراقب "ثوث" الميزان ويكتب النتيجة

(١) فوزي مكاوي، المرجع السابق، ص ص ١٣٧ – ١٣٨.

(2) The Meaning of Death

http: //www. edu / classes / ph١/ ٣٥٠/ meaning. Htm ٢٠٠٢.

قارن كذلك: Mircea– Eliade، Death، After Life، and Eschatology، A thematic Source Book of The History of Religious، New York: Harper and Row، ١٩٧٤، p. ٥٢.

على لوح في يده قبل أن يعلنها لـ "أوزيريس"، فإذا كان الوزن ناقصاً، ينقض على الميت حيوان مفترس يلتهم قلبه، أما حين يكون الوزن صحيحاً؛ فإن هذا الحيوان يظل ساكناً. وينطق "أوزيريس" حكمه لمصلحة الميت الذي يقدم إليه الخبز والسلام وينصرف سالماً ليعيش في مملكة السعادة الأبدية.

من المعروف أن موقف المصريين من الموت اتسم بالسكينة والطمأنينة، حيث وضعوا لأنفسهم هدفاً أكثر سمواً، هدفاً لم يكن سامياً فحسب؛ وإنما كان هدفاً عظيماً تلخص في تحقيق الانتصار على سلطة الزمن وعبور الطريق نحو الخلود. لقد أمضوا عشرات السنين فرحين بإعداد أنفسهم للإبحار الباطني في الأزل، فبناؤهم للأضرحة والمعابد والمدافن؛ لم يمنعهم من الاستمتاع بالحياة، حيث كانوا على قناعة راسخة بأنهم سوف يبعثون ويعيشون إلى الأبد حياة يمارسون فيها العمل الزراعي النبيل. لقد كتب المصرى يقول:

"إن الموت بالنسبة إليّ الآن كفوح الطيب، كعبير زهرة اللوتس

إنه – يمثل لي – رحلة نحو الحياة الأبدية".

لغز الموت في بلاد ما بين النهرين

في أساطير بلاد ما بين النهرين لعبت فكرة الموت دوراً مهماً، خاصة في ديانات الخصب التي تقوم أساساً على فكرة موت الطبيعة وبعثها المتكرر، الذي هو انعكاس لموت الإله وانبعاثه من جديد. إلا أن الأمر يتغير إذا انتقلنا بفكرة الموت من مستواها الكوني إلى مستوى الإنسان الفرد. فالفرد لا يحيا إلا مرة واحدة [1] على هذه الأرض ينتقل بعدها إلى عالم الأموات وهو ليس

(١) يبدو أن سكان ما بين النهرين لم يكن عندهم اعتقاد بوجود حياة أخرى للإنسان بعد الموت. لأن أي قول بحياة أخرى يحياها البشر بعد الموت تعني أن الإنسان كائن

كالطبيعة المتجددة التي تكرر حياتها وبعثها كل عام، وليس كآلهة الخصب يموت ويحيا في دورة أزلية. وعلى هذا فليس أمامه إلا نوعان من الحياة: قبل الموت، وبعد الموت. وحالة بعد الموت هي الحالة الدائمة التي لا أمل معها بالعودة إلى الحالة السابقة، ولا إلى أي نوع من أنواع التناسخ أو التقمص. فإذا كان العالم الآخر هو دار البقاء، فما هو شكله؟ وما هي حالته؟ وما هي أحوال سكانه؟ (١) (٢)".

العالم السفلي

نظر الإنسان لعالم الموتى بوصفه عالماً سفلياً يقوم تحت عالمنا القائم لمسافة ليست بالبعيدة، ويشكل طبقة وسطى بين سطح الأرض ومياه الغمر الأولى. أطلق السومريون عليه اسم "كور"، والكلمة تعني في الأصل "الجبل"؛ إلا أنها أطلقت أيضاً على الوحش السفلي الجبار (التنين) الذي اختطف الإلهة "أريشكيجال" غنيمة له بعد اكتمال الخلق والتكوين. وقد أعطى هذا الوحش

خالد وهم قد حصروا الخلود في الآلهة فقط، لأنه يجري في عروقهم ماء الحياة؛ وبهذه الخاصية تميز الآلهة عن البشر الذين قدّر لهم الموت. والموت حالة أبدية يدخلها البشر، بغض النظر عما تكون قد فعلت أيديهم، فالاعتقاد بعدم وجود ثواب وعقاب على الأعمال التي يقوم بها الكائن البشري في عالم آخر، جعلهم يتشددون في القوانين الوضعية، والتي كانت تكتسب شرعيتها وقوتها من قوة واضعها.

(١) لمزيد من التفصيل انظر: رندل كلارك، الرمز والأسطورة في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، سلسلة الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦٤.

أيضاً: أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد المنعم أبوبكر، د. محمد أنور شكري، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢١.

(٢) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص ٢٧٦.

انظر كذلك: موسوعة الأديان السماوية والوضعية (الديانات الوضعية والمنقرضة)، د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥، ص٧٦.

اسمه للعالم السفلي رغم أنه لم يعد للظهور في الأساطير ولا ورد ذكره في العبادات. و "أريشكيجال" الإلهة المخطوفة التي أبحر "انكى" لإنقاذها من براثن "كور" لم توفق في العودة للأرض مرة ثانية، ولكنها - بتوسط الآلهة الكبار - كانت تعود للحياة إلى حضن أمها فترة محددة من كل عام، ثم سرعان ما تعود إلى مسكنها السفلي(١). و"أريشكيجال" هذه تغدو السيدة المطلقة لهذا العالم المرعب وتتزوج من آلهة آخرين تجعل لهم السيادة معها. أما "كور" فليس له من هذا العالم إلا الاسم فقط. كما أطلق السومريون على العالم السفلي اسم "كيجال" أي الأسفل العظيم، ومن هنا جاء اسم "أريشكيجال" سيدة العالم الآخر.

تصور سكان ما بين النهرين حياة الأموات(٢) في المملكة السفلية هكذا: عندما يفد ميت جديد ينبغي عليه أن يقدم القرابين إلى آلهة العالم السفلي لكي يكسب ودهم ويضمن مساندتهم له، وعندما يعبر الميت الأبواب عليه أن ينزع - عند كل باب - حلية ما أو قطعة من ملابسه؛ وبعد أن يعبر الأبواب يمثل أمام محكمة العالم السفلي، فتنظر في قضيته "هيئة قضائية" مؤلفة من مجموعة من الآلهة، وكانت هذه الهيئة تقرر مصير الميت، الذي يقاد إلى أحد أرجاء المملكة السفلية؛ وعندما يصل إلى المكان المعني يستقبله السكان القدامى على الرحب والسعة، ويقدمون له كل عون ممكن(٣).

(1) Encyclopedia of Religion, Mircea, Eliade, vol. I, Macmillan, London, 1987, p. 182.

(٢) اعتقد الأقدمون أنه كانت توجد سماء أكبر فوق السماء المرئية تتصل بالأرض الكبرى الواقعة في أسفل الأرض المعروفة، في هذه الأرض توجد مملكة الموتى التي كانت "أريشكيجال" ملكتها.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر: ل، ديلابورت، بلاد ما بين النهرين، ترجمة محرم كمال، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، ١٩٥٩، ص ١٦٦.

وتلخصت معايير السلوك في العالم السفلي في التزام الهدوء، وعدم الإتيان بما يلفت الانتباه، والقدرة على كبت المشاعر. ويواصل الإنسان في المملكة السفلية الأعمال التي كان يمارسها في حياته الدنيوية عينها، وكانت تقام هناك أيضاً شتى الطقوس والمراسم - يقيمها الكهنة أنفسهم - كما في الحياة الدنيا. وحسب الديانة الشرقية القديمة فإن الموت شر عظيم، لكن وقوعه أمر حتمي لابد منه، إنه "الظلام" الذي لا يمكن مواجهته. غير أن معتقدات متفائلة عن الخلود أخذت تسود رؤاهم الآخروية فيما بعد، ولكنهم قصدوا بها الخلود الروحي.

وتعتبر الأسطورة السومرية "انليل ونليل"(١) من أقدم الأساطير التي قدمت تصوراً للعالم الآخر، حيث يهبط "انليل"(٢) إلى العالم السفلي، نتيجة حكم صدر بحقه من مجمع الآلهة، بسبب اغتصابه للفتاة "ننليل". يرضخ "إنليل" لمشيئة الآلهة ويبدأ رحلته نحو العالم السفلي. في هذا العالم نلمح حراساً وأبواباً، تقف في وجه "ننليل" حين تحاول اللحاق بالإله "إنليل" عند

---

(١) حسن نعمة، ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ص ص ١٥٩ - ١٦٠.
انظر أيضاً: جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (١٧٣)، ١٩٩٣، ص١٤.

(٢) إنليل هو سيد الغلاف الجوي والرياح، واسمه مركب من كلمتين هما "إن" وتعني السيد أو الزعيم، و "ليل" وتعني الغلاف الجوي وكل ما يحيط بالأرض. ويعزى لهذا الإله خلق الشمس والقمر والنباتات والأدوات الضرورية التي تمكن الإنسان من السيطرة على الأرض وما فيها. وتشير بعض النصوص إلى أن "إنليل" هو ابن "آنو"، وتقول نصوص أخرى أنه من نسل أول زوجين إلهين وهما "إنكى" سيد الأرض (ويقابله في اللغة الآكادية إيا) و "نينكى" سيدة الأرض. وكان لـ "إنليل" معبد ضخم في مدينة "نيبور" وهو معبد "إيكور" أي بيت الجبل، و "إنليل" نفسه كان يلقب بالجبل العظيم.

بوابة الجحيم. وها هي تقف أمام بوابة العالم الآخر، تخاطب الحارس قائلة:

"يا حارس البوابة، يا صاحب القفل

إنليل مليكك أين مضى؟

فأجابها إنليل عن حارس البوابة

لقد أمرني الليل سيد كل البلاد[١].

وتسرد لنا الأسطورة [٢] ملاحقة "ننليل" للإله "إنليل" داخل العالم السفلي، فتتجلى أمامنا تفاصيل كثيرة، فهناك نهر وملاح، وملك وملكة، وحياة وعلاقات أدت في النهاية لإنجاب مولود جديد هو الإله "اليجيبيل" وهو من آلهة العالم السفلي.

هذا الوصف المبدئي للجحيم السومري، نجده بصورة أوضح في أسطورة "هبوط أنانا إلى العالم السفلي" وعودتها إلى الحياة من جديد. و "أنانا"، في هذه الأسطورة، تقوم بتضحية اختيارية وتنزل إلى عالم الأموات حيث تلبث ثلاثة أيام، يبدأ بعدها تابعها الأمين "ننشوبور" بالسعي لاستعادتها إلى عالم الأحياء. ولما كانت هذه الإلهة تجسيداً لقوة الإخصاب الكونية، فإن غيابها وعودتها يمثلان دورة الطبيعة من اختفاء للحياة النباتية وسيادة الحر والجفاف؛ ثم الانتعاش والبعث الجديد[٣].

---

(١) فراس السواح، مرجع سابق، ص ٤٠.
قارن كذلك: Norma Lore, Goodrich, The Ancient Myths, New York: New American Library, 1960, p. 18.

(٢) لهذه الأسطورة أهميتها بوصفها المصدر الوحيد للأعتقاد السومري بوجود نهر يلتهم البشر يجب أن يعبره الموتى، وهذا اعتقاد شائع في كل أنحاء الشرق الأدنى القديم وعالم البحر المتوسط.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر: فراس السواح، الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا

وتروي لنا الأسطورة كيف هبطت "أنانا" للعالم السفلي لتأدية واجب حضور مراسم جنازة زوج شقيقتها الرب "كولاجانا"، لكنها مع ذلك لا تستطيع الإفلات من الخضوع لقوانين هذا العالم، حتى "أريشكيجال" نفسها لا تسمح لأحد أن يخترق قوانين العالم السفلي. وهكذا نراها، حين يأتي "نيتي" كبير حجابها ليعلمها بقدوم "أنانا" ويستأذن بالدخول تقول له:

"أي "نيتي" يا كبير حجاب العالم السفلي، اقترب مني

واعط أذناً صاغية لما آمرك به..

أرفع بوابات العالم السفلي السبع، وأعلن قوانيننا"[1].

حين تعبر "أنانا" بوابات العالم السفلي، تخضع لقوانين "أريشكيجال"، وعند كل باب كانت تتخلى عن شيء مما تحمله، وشيئاً فشيئاً، جردت من خاتمها، وتاجها، وحليها، وملابسها. ولم تصل إلى القاعة الرئيسية (التي تجلس فيها "أريشكيجال" مع قضاة الموت) إلا وهي عارية تماماً[2]. وما أن تصل "أنانا" إلى باب القاعة حتى تحولت مباشرة إلى جثة مزروعة في الأرض، ورغم أنها من صنف الآلهة فقد أوصت رسولها أن يملأ السماء صراخاً من أجلها، إذا لم تعد بعد ثلاثة أيام. ولم يطلق سراحها من عالم الأموات، إلا بعد أن وافقت على إرسال أحد الأحياء بدلاً عنها - كشرط للخروج - ويعتبر خضوع "أنانا" لهذا الشرط، تعبيراً رمزياً عميقاً لتقديم الإنسان قرباناً على مذبح الموت، لحماية الآلهة، وصيانة الطبيعة، وتجدد الحياة من جديد.

والديانات المشرقية)، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٧، ص١٩٨.

(١) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ص١٩ - ٢٠.

(٢) ليست المراحل التي تقطعها "أنانا" في رحلة العالم الآخر، إلا تعبيراً رمزياً، عن تخلي الإنسان في رحلة الموت عن كل شيء.

إن الأسطورة الأكادية "هبوط عشتار[١] إلى العالم السفلي" تقترب من أسطورة "أنانا" إلى حد التشابه. وهي وإن كانت تعكس تأثر الفكر البابلي السامي، بالفكر السومري فإن هذا التداعي الأسطوري قد امتد في الثقافة الآرامية والكنعانية والفينيقية فيما بعد. وتقدم لنا الأسطورة تفصيلات أكثر عن عالم الجحيم، حيث نقرأ هنا وصفاً أدق لعالم الموت فهو دار ظلام وعالم اللاعودة[٢]، جاء في الأسطورة:

"إلى الأرض التي لا عودة منها إلى دار الظلام

ومسكن "أريشكيجال"، إلى الدار التي

لا يرجع منها الداخل، إلى المكان الذي

لا يرى سكانه نوراً ولا ضياءً...

حيث الغبار طعامهم والتراب معاشهم..

يسبحون في الظلام، فلا بصيص ولا شعاع".

وتعد أسطورة "عشتار" أول أسطورة منظمة أبدعها خيال الإنسان، إلا أن شكلها الأخير، الذي دونه قلم الكاتب السومري على الفخار، ليس إلا

(١) تجلت "عشتار" في أسماء متعددة، نجد في سومر الإلهة "غو" الإلهة البدئية والمياه الأولى، و "أنانا" إلهة الطبيعة والخصب. وفي بابل نجد "تنخرساج" الأم – الأرض و"عشتار" المقابلة لـ "أنانا". وفي كنعان نجد "عناة" و "عستارت"، وفي مصر "نوت" و "إيزيس" و "هاتور". وعند الإغريق "ديمتر" و "جيا" و "رحيا" و "أرتميس" و "أفروديت". وفي روما "سيريس" و "ديانا" و "فينوس". وفي جزيرة العرب نجد "اللات" و "العزى" و"مناة". وفي الهند "كالي"، أسماء متعددة لإلهة واحدة.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، تقديم د.محي الدين صابر، الجزء الأول من المجلد الأول، دار الجيل بيروت – لبنان، ١٩٨٨، ص ٢١٨ – ٢١٩.

نتاج تطور طويل يعكس لنا تاريخ الأسطورة وتبدلاتها عبر مراحل تطور المجتمعات الإنسانية(١).

وتصف لنا "أسطورة جلجامش"(٢) بحث الإنسان عن الحياة الأبدية، فالآلهة لما خلقت البشر جعلت الموت لهم نصيباً واحتفظت لنفسها بالحياة. أخذ "جلجامش" يفكر في الموت – لأول مرة – عندما أحزنه موت صديقه "أنكيدو"، هل يُعقل أنه سيموت هو أيضاً كما مات "أنكيدو"؟ هل سيتحلل جسده إلى رماد يختلط بالتراب؟ قد يكون ممكناً ألا نموت ونعيش أبداً؟ وربما يكون بالإمكان طرد الموت من مدينة "أوروك"... هكذا قرر "جلجامش" أن يكتشف سر الخلود مهما كلفه ذلك(٣). يقول:

"أنكيدو صاحبي وخلي الذي أحببته حباً جماً
انتهى إلى ما يصير إليه البشر جميعاً
آه.. لقد أفزعني الموت..

---

(١) فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢، ص٦٤.

(٢) "جلجامش" بطل مدينة أوروك وملكها، ثلثه إله وثلثاه بشر؛ قضى حياته في الصيد واللهو والبطش بالناس، منتشياً بقوته الخرافية وطاقته المتفجرة. ثم يتعرف على "أنكيدو" نده، وتغير الصداقة العميقة – التي ربطت بينهما – مجرى حياته، فيقرر تحويل قواه وطاقته للعمل المجدي الذي ينفع الناس. يقوم الصديقان بمغامرات عديدة ذات أهداف سامية، إلا أن "أنكيدو" يموت نتيجة إحدى هذه المغامرات. وهنا يصحو "جلجامش" على المأساة الحقيقية في حياة البشر ويهيم على وجهه في الصحارى والبراري تاركاً عرشه ومملكته باحثاً عن سر الخلود.

(٣) فراس السواح، جلجامش (ملحمة الرافدين الخالدة)، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٦٥.

قارن كذلك: Alexander, Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago, University of Chicago press, 1963, p.31.

سأضطجع مثله فلا أقوم أبد الأبدين" [١].

انطلق جلجامش يسأل كل من يراه عما إذا كان يعرف أسرار الخلود، وأخيراً روت له عجوز قصة "أوتنابشتم" الذي يعيش على أطراف الكون بعد أن نجا من الطوفان، فلهذا الإنسان وحده وهب الآلهة الخلود، وهو يعرف أسراره. وهكذا قطع "جلجامش" الجبال والوديان، وتحمل الأخطار، وتحدى المستقبل حتى وصل إلى الجبل الذي تصل قمته إلى قبة السماء، وتصل جذوره إلى العالم السفلي، ثم دخل إلى ممر طويل مظلم، أدى به إلى بحر لا قرار له (هو البحر الذي يحيط بالأرض كلها) وكان يقوم في آخر البحر قصر تعيش فيه "سيدوري" التي كانت تقيم الولائم للآلهة. فقص عليها "جلجامش" حكايته، وما يسعى إليه، وأخذت بدورها توضح أنه يستحيل عليه تحقيق هذه الأمنية، وتذكره أن الموت حقيقة ملازمة للحياة وأنه نهاية لها، قالت:

"إلى أين تمضي يا جلجامش؟
الحياة التي تبحث عنها لن تجدها
فالآلهة عندما خلقت البشر
جعلت الموت لهم نصيباً، وحبست في أيديها الحياة..
أفرح ليلك ونهارك..
إجعل من كل يوم عيداً، وأرقص لاهياً في الليل وفي النهار [٢].

لكن "جلجامش" أصر على متابعة السير، وخوض المهالك حتى وصل إلى "أوتنابشتم" الذي روى له قصة الطوفان وكيف جعلته الآلهة خالداً هو

---

(١) فاضل عبد الواحد علي، ملحمة جلجامش، مجلة عالم الفكر، المجلد السادس عشر، العدد الأول، ١٩٨٥، ص ص ٤٤ – ٤٥.
(٢) فراس السواح، المرجع سالف الذكر، ص ٦٥.

وزوجته، وقد رغب "جلجامش" في أن ينعم الآلهة عليه بمثل ما أنعموا على "أوتنابشتم"، عندئذ اقترح عليه هذا أن يتغلب على النوم "حاول ألا تنام ستة أيام وسبع ليالي!". فوافق "جلجامش"، لكن التعب أرهقه فغفا. ولما استيقظ كان شديد الغضب من نفسه وشرع يعد لرحلة العودة؛ وهنا أخذت زوجة "أوتنابشتم" تتوسل لزوجها أن يكشف لـ "جلجامش" عن السر المكنون، فحكى له عن زهرة شوكية تنمو في قاع البحر وتخبئ في جوفها عصيراً يمنح الشباب الأزلي، وفي اللحظة عينها ربط "جلجامش" إلى قدميه حجرين ثقيلين وغاص إلى قاع البحر وقطف الزهرة ثم أخذ طريق العودة، لكنه توقف في الطريق عند ينبوع ماء ليغتسل، وفي اللحظة تسلل ثعبان من جحره وخطف الزهرة. خرج "جلجامش" إلى الضفة وأخذ يبكي بكاءً مراً، لقد أدرك أخيراً عبثية جهوده، فلن ترحمه الشيخوخة الزاحفة وحتمية الموت.

جحيم الموت في الأسطورة اليونانية

بالغت الأساطير اليونانية، في تضخيم فكرة الموت، وأعطت للجحيم[(١)]

---

(١) تجلت صور الجحيم المظلمة، بما تحتويه من ألوان العذاب، في ثقافة القدماء بأوصاف متعددة. فعند اليهود يسمى "دار الظلام" التي تقع تحت الأرض، وتتلقى الأخيار والأشرار على السواء. وفي ديانة الهند يهبط "يودهيشتيرا" إلى الجحيم حيث رائحة الإثم والجثث والطيور والكواسر وأمواج اللهب، ويصعد البطل "أرجنا" إلى السماء مأوى المؤمنين؛ حيث الأزهار الجميلة والحوريات تحت الأشجار الخضراء. ويذكر "هوميروس" في الإلياذة عالم الموتى والأبالسة وأنهار الجحيم، وأبواب السماء ونعيم الفردوس. ويتحدث في الأوديسة عن زيارة "أوليسيس" للعالم السفلي وصراعه مع اشباح الموتى. كذلك نجد تراث المسيحية – في العصر القديم وفي العصور الوسطى– مليئاً بأفكار وصور متنوعة عن العالم الآخر، ومفعماً برؤى القديسين وقصص المغامرين عن ذلك العالم. فنجد في الكتاب المقدس إشارات متعددة ومتفرقة عن العالم الآخر، ونجد الرؤيا في آخر العهد الجديد تشتمل على عذاب الآثمين وسط حشد من الوحوش والحيوانات الخرافية، وقد وصفت عذاب الآثمين في الجحيم بين

صوراً مرعبة إلى حد ما. وربما يعود ذلك، إلى نوع من التراكم الأسطوري أدى – مع تطور الزمن – إلى تنوع الصور والرموز بشكل يتوازى مع الأنماط الفكرية والحضارية الأكثر تقدماً في هذه المرحلة. لكن تطور الفكر الأسطوري، قد ساهم بدوره، في زيادة حدة التوتر والقلق والخوف تجاه موضوع الموت. فكلما ازداد وصف الجحيم دقة وتفصيلاً – ومبالغة وتأثيراً – كلما ازدادت شحنة الخوف، وترعرع الرعب في أعماق النفوس[١].

ومرد ذلك يعود إلى نوع من الضرورة، في مجتمع يعشق الحكمة ويسعى للبحث عن الحقيقة ويحاول تحقيق الخير في مفهومه الإنساني الشامل؛ وهنا تتحول صور العذاب والرعب في الجحيم إلى روادع فعلية تعصم الإنسان عن ارتكاب الشر، أو الابتعاد عنه ومقاومته. وما دام الموت حقيقة أزلية، فإن الجحيم لابد آت في يوم من الأيام[٢].

عالم الجحيم

في اساطير اليونان كانت مناطق الجحيم هي المكان الكئيب الذي تلجأ إليه أرواح أولئك الذين تركوا أجسادهم وأنهوا وجودهم الأرضي. وكان هناك تصوران عن مكان وجود عالم الجحيم: التصور الأول، هو أن العالم الآخر يقع في آخر الأرض أي ما بعد المحيط الشاسع، وكان يعتقد أن سطح

النيران والأفاعي والزمهرير، وسجلت مسيرة السعداء الذاهبين– مع الملائكة– إلى نعيم الفردوس.

(١) محمد منير منصور، المرجع سالف الذكر، ص ٢٨.

(٢) انظر في ذلك:

Hell–Britannica Concise Encyclopedia–The Online Encyclopedia You Can Trust

http:// www.britanica.com/ehc/ article –9366867 ? = hell 2002.

الأرض مسطح يحده ويحيط به نهر محيطي هائل. ويجب اجتياز هذا النهر من أجل الوصول إلى الشاطئ المنعزل للمناطق الجحيمية. وهناك لا تنمو إلا أشياء قليلة، فالأرض جدباء ولا يمكن العثور على أحياء هناك؛ ذلك أن أشعة الشمس لا يمكنها أن تنفذ إلى هذا المكان البعيد. وتوجد هناك أشجار حور سوداء وصفصاف لا تحمل أي ثمار، وتخرج من الأرض نبتة زهر "البرواق" وهي زهرة جنائزية لا تُـرى إلا في المقابر وبين الخرائب(١).

أما التصور الآخر لمملكة الظلام فيقع في مركز الأرض. وهو مكان الأشباح والغموض، وكانت هناك كهوف أعماقها لا يمكن أن تقود إليه. وهذا التصور لا يجعل من الموت سقوطاً نحو الأسفل، بل رحلة سفر طويلة بلا نهاية ولا عودة. ولا يختلف الجحيم اليوناني عن مثيله الآسيوي، من حيث تعدد المراحل وعبور النهر نحو المستقر، ووجود آلهة وأنصاف آلهة، وبشر وحكام، وقضاة، وحراس. ومع ذلك فإن شكل الحساب، وألوان الرعب والعذاب – وطريقة التنفيذ – أكثر حدة وتطوراً(٢).

الوافد إلى الجحيم اليوناني، لا يصل إليه مباشرة، فهناك مرحلة وسطى ينبغي الدخول فيها واجتياز مراحلها، والتوقف فيها مدة، انتظاراً لقرار هاديس(٣) إله الموت؛ حيث يتوجه المحكوم عليه بعد ذلك نحو مصيره

(١) انظر بشيء من التفصيل:
- Robert Garland, The Greek Way to Death, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985, p. 35.

(2) Brigid Brophy, Black Ship to Hell, Harcourt, Brace and World, Inc, New York, 1962, p. 21.

(٣) هاديس، ابن "ريا" و "كرونوس" الذي التهمه أبوه كما التهم إخوته وأخواته، ولحسن الحظ أنقذه أخوه "زيوس"، وأعطاه نصيبه من الإرث وهي مملكة العالم السفلي. حكم "هاديس" هذه المنطقة حكماً مطلقاً، ولا أحد يستطيع أن يراه لأنه يلبس قبعة تحجبه عن الأنظار. كما أنه يقيم في قصر شامخ ولا يخرج إلى سطح الأرض إلا نادراً. وقد

المحتوم[1].

تبدأ رحلة الوافد داخل الجحيم، بعد أن يلفظ أنفاسه الأخيرة في الحياة الدنيا مباشرة، وعلى الفور يصل إلى غابة "بيرسيفونى" حيث يودع آخر مظاهر الحياة الدنيا. ثم يدخل منطقة الألم، فتعرض عليه العلل، والأمراض، والأوجاع، والجوع، والشيخوخة، والهزال، والتآكل وسط جو مشبع بالهلع. وبعد ذلك يدخل إلى منطقة تهتاج فيها ثعابين، يقطر منها الدم والسم الزعاف، ويقف أمامه عملاق له خمسون فم ومائة يد يقذف اللهب. وداخل العالم السفلي تجري أنهار تحت أرضية منها نهر "أفيرن" تتزاحم عنده أرواح الموتى. وكما في الأساطير الشرقية، نلمح هنا ملاحاً عجوزاً يتولى نقل الموتى

خرج ذات مرة وخطف الفتاة "بيرسيفونى" إبنة إلهة الأرض "ديمترا"، وكانت تجمع الزهور يوماً فرأت على شاطئ المحيط زهرة غريبة، وما إن قطفتها حتى ظهر أمامها "هاديس" في مركبته التي تجرها جياد سوداء اللون؛ فحملها معه وانطلق إلى مملكته السفلى. ومضت "ديمترا" تبحث عن ابنتها، بيد أن احداً لم يستطع أن يقول لها أين اختفت ولكن رقّ لها "هيليوس" إله الشمس وأخبرها بمصير ابنتها. فغضبت "ديمترا" واعتزلت الحياة واختبأت في كهف، وسرعان ما ذوت المزروعات، وأجدبت الأرض ولم تنبت أي خضرة؛ فانتشرت المجاعة. عندئذ أمر "زيوس" بإعادة "بيرسيفونى" لأمها، ولم يستطع "هاديس" إلا ان يمتثل لأمر "زيوس"؛ ولكنه قبل أن يطلق سراح الإلهة الحسناء أعطاها شراب الرمان، رمز الخصوبة والإنجاب الذي يظهر أن الحياة تنطوي على الموت. وهكذا باتت "بيرسيفونى" مرتبطة بالعالم السفلي إلى الأبد؛ فقد كان عليها أن تقضي فيه ثلاثة أشهر من كل عام، وعندما كانت "ديمترا" تفارق ابنتها، كانت إلهة الأرض تغرق في أحزانها فيموت كل ما في العالم، وعندما تعود إليها يفرح قلبها ويزدهر كل شيء من حولها.

(١) راجع في ذلك: ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية، ترجمة أحمد رضا محمد رضا، مراجعة محمود خليل النحاس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ١٥٦.

انظر كذلك: د. عبد الله المسلمي ود. محمد وهبة، الأساطير اليونانية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٧١.

بقاربه المتهالك المتشقق عبر ضفتي النهر، لكنه هنا يتقاضى أجراً عن عمله. ولا تقف المسألة – عند هذا الحد – فعبور النهر له شرط آخر. فعلى كل وافد أن يحمل معه غصناً من ذهب، ينبت على شجرة فريدة، لا يصل إليها، إلا من يقع عليه اختيار الإلهة "بيرسيفونى" وهي لا تختار أي شخص كان، وهذا ما يضاعف حدة تزاحم الأرواح عند ضفتي النهر(١).

وحين يعبر الميت حاجز النهر يصل أخيراً إلى مملكة الظلال، حيث يستقبله كلب الجحيم (وهو وحش ضار) وخلف الكلب، مكان فسيح ينبعث منه أنين أطفال ماتوا في سن مبكرة؛ يليه سهل حشرات فيه أرواح الضحايا البريئة. وفي وسط هذا الحشد الكبير يقف قاضي الجحيم، يحاكم الأرواح ويصدر قراره بالثواب أو العقاب.

هكذا يُظْهِر العالم الآخر، بلاد الموت في مختلف التقاليد وفي صور متباينة، ولكنه يتضمن تماثلات مدهشة تصل إلى حد التفاصيل والجزئيات. ولكن المعتقدات التي وصلت إلينا عن الحياة بعد الموت، هي من حيث الجوهر تصورات مبهمة ومتناقضة حتى في أساطير الشعب الواحد(٢).

---

(١) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ٣٠.
قارن كذلك: John Pinsent, Greek Mythology, New York: P: Bedrick Books, Distributed in The United States by Harper and Row, 1983, p.60.

(2) Dictionary of The History of Ideas, Death and immortality http:// extext. Lib. Virginia. edu/ cgi – local/ DH1/ ot2 www-dhi ? specfile = texts/ english/ dhi/ dh ... 2002.

الفصل الثاني

الوعي بالموت

- حتمية الموت
- واقعة الموت
- تأمل الموت

تمهيد

شغلت مسألة "الحياة والموت" جانباً كبيراً من تفكير الفلاسفة والمفكرين، وصدرت تأملات ميتافيزيقية وآراء فلسفية واجتهادات فكرية شتى عبر التاريخ الفكري للإنسان، وعولجت - بكثير من التوسع- على ضوء بعض القضايا التي ترى أن الموت نقيض الحياة أو أنه مرادف للعدم. لذلك رأى بعض المفكرين أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفكر في الموت، وهو أيضاً الذي يراوده الشك في أن الموت هو نهاية الحياة. وفكرة الخلود التي تحتل عقله وتراوده (فتتأرجح مشاعره بين الأمل في البقاء الذي لا زوال له، أو الفناء الذي لا حياة بعده) ظلت هي الشغل الشاغل للإنسان منذ القدم، فإحساسه بحياته لا يبدأ عند لحظة معلومة ولا ينتهي عند لحظة معلومة؛ فهو لا يعرف نفسه إلا حياً، أما متى بدأت هذه الحياة فمهما حاول العودة بالذاكرة فلن يذكر أبداً متى بدأت، وأما متى تنتهي فكذلك لن يكون الإنسان بجسده هذا وملكاته هذه حين يأتي الموت ليعلم متى تنتهي الحياة[1].

إن الذين يعلمون متى بدأت الحياة - من وجهة النظر هذه- ومتى تنتهي هم الناس الآخرون الذين يرونها من الخارج كما يرون سائر الأشياء، أما

(١) وليام أرنست هوكنج، معنى الخلود في الخبرات الإنسانية، ترجمة متري أمين، مراجعة د. محمد علي العريان و د. زكي نجيب محمود، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٢، ص٣.

الإنسان - الذي ينظر إلى نفسه من الداخل - لا يرى لوعيه المتدفق المتصل بداية ولا نهاية، إنه يعي تماماً أن الموت هو موت "الآخر" وليس "الأنا" وما دامت هذه "الأنا" قائمة تدرك وتعي فهي ليست ميتة، وإذا ماتت فليست هي بالمدركة ولا الواعية. ومعنى ذلك كله، هو أن نظر الإنسان إلى نفسه من الباطن لا يدله على موت، وإنما دلالته الوحيدة هي على حياة مستمرة لا يعرف لها بداية ولا نهاية[1].

شغلت مشكلة الموت أيضاً علماء الأحياء أو البيولوجيا، حيث عرف البعض الحياة بأنها "مجموعة الوظائف التي تقاوم الموت"، والبعض الآخر رأى أن "الحياة هي الموت" وتفسير ذلك أننا إذا أردنا أن نقول: "إن جميع الوظائف الحيوية هي بالضرورة نتيجة لعملية الاحتراق العضوى"، قلنا إن الحياة هي الموت، هي هدم الأنسجة البشرية[2].

أما من وجهة نظر علم النفس، فقد نوقشت مسألة الموت لدى بعض الباحثين في ضوء المشكلة الخلافية التي طال الجدل حولها ألا وهي "مشكلة العلاقة بين العقل والجسم"، ومن ناحية أخرى، فإن الموت - على المستوى السلوكي - كف دائم للوعي والشعور، وتوقف المخ عن أداء دور "القائد أو المايسترو" بالنسبة للعمليات الحركية والحسية والوظائف العقلية. إذن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة، وليس مجرد حادثة تظهر في نهاية القصة؛ وإنما

(1) John Hick, Death and Eternal Life, Harper and Row, Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1976, p. 96.

(٢) كلود برنار، مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ترجمة يوسف مراد وحمد الله سلطان، مطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٩٤٤، صفحة (ك).

انظر أيضاً: د. عبد المحسن صالح، لماذا نموت، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، المكتبة الثقافية عدد (١٧٤)، ١٩٦٧، ص ٣٣.

هو يتغلغل كثيراً داخل القصة نفسها[1].

إن اتجاهنا نحو الموت – بوجه عام – اتجاه متناقض يسترعي الانتباه ويتعين التوقف عنده. ومرجع تناقضه أننا نسلم به ولا ننكره، ولكننا مع ذلك نكرهه ونمقته، نتوقعه، ولكن معظمنا يود من صميم قلبه أن يتأخر مجيئه، نعترف بحتميته، ولكننا – في خضم الحياة الدنيا ومعترك المطالب والتكالب – ننساه أو نتناساه. نعتقد أنه لا مفر منه ولا مندوحة عنه، ولكننا نعتبره مشكلة آجلة أو غير عاجلة. نرى أن الموت حق على الجميع، ولكننا نجهل متى يجيئ الأجل فيطرق بابنا "الطرقة الأخيرة"[2]، على الرغم من أن "جميع البشر فانون" و ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ (آل عمران آية ١٨٥) و ﴿أينما تكونون يدرككم الموت﴾ (النساء آية ٧٨).

إن جميع الكائنات والموجودات على ظهر الأرض سوف تفنى وتموت عاجلاً أو آجلاً، والتجربة تشهد بذلك، وليس ثمة إنسان بمنجى عن الموت، فهو سائر حتماً إليه؛ وهذا يقين لا سبيل مطلقاً إلى الشك فيه، ولكن هذه الحقيقة العينية الواضحة بذاتها تنطوي على جهل تام فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه الموت، فأنا أعرف بالضرورة أنني سأموت ولكن لا أعرف مطلقاً متى سيكون ذلك. يقول بسكال:

"أنني في حالة جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أنني

لا بد أن أموت يوماً ما، ولكنني أجهل كل الجهل هذا

---

(١) أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (١١١) ١٩٨٧، ص١٦.

- راجع أيضاً: Edward، ٢. Routledge Encyclopedia of Philosophy، vol Craig editor، London and New York، ١٩٩٨، p. ٨١٩.

(٢) أحمد محمد عبد الخالق، المرجع السابق، ص ص١٧ – ١٨.

الموت الذي لا أستطيع تجنبه"[١].

حتمية الموت

لا تزال التجربة تؤكد كل لحظة أن الوجود الإنساني يتم تسليمه بكامله إلى الموت، وأن المرء ما أن يطلق "الشهقة الأولى" للحياة حتى يصبح ناضجاً بما يكفي للحصاد أمام منجل الموت. لقد وعى الإنسان نفسه محتضراً، على هذا النحو، وأدرك هذا الحكم الأبدي والنهائي، وابتكر – في مواجهة هذا الحكم المؤلم – حلولاً معزية تخفف من مرارته وقسوته. ذلك لأن يقين الموت وحتميته لا يساويه سوى عدم اليقين بموعد حلوله، وهذا أجمل ما في هذه المعادلة على الإطلاق، لأنه ها هنا فقط يتاح للإنسان أن يراوغ فكرة الموت بمهارة فائقة؛ مهارة أمدته بها الحياة نفسها كتعويض مناسب عن فاجعة الموت[٢].

لكن متى اكتشف الإنسان الموت؟ يقول " فولتير" Voltaire:

"الجنس البشري هو الجنس الوحيد الذي يعرف أنه سيموت، وهو يعرف ذلك من خلال التجربة" .

ومعنى هذا أن الحيوان ليس لديه ولا حتى الإحساس الغامض بقرب نهايته، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لديه إدراك واضح بالموت.

---

(١) نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، لبنان، ص ٦.
لمزيد من التفصيل انظر:
- John Bowker, The Meanings of Death, Cambridge University Press, 1991, p. 3.

(٢) محمد عبد الهادى حيدر، تجارب عتبة الموت (وقائع ومدلولات)، دار نداف للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ١٩٩٣، ص ١١١.

ويؤكد "ماكس شيلر "Max Scheler أن الإنسان يعرف أن الموت سيدركه، حتى وإن كان وحيداً في العالم، ولم يسبق له قط أن شاهد كائنات حية أخرى تعاني من التغير الذي يؤدي إلى تحولها إلى جثة، فمن رأيه أن "الموت أمر قبلي Apriori سابق على أية ملاحظة، أو أية تجربة استقرائية لتغير مضمون كل مسار حقيقي للحياة. ومن هنا، فالموت -على حد قوله - ليس احتضاراً عرضياً بدرجة أو بأخرى يدركه هذا الفرد أو ذاك، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الحياة[١].

حدث الموت

"كل البشر قُدِّرَ عليهم الموت، ولكننا لا نعرف بالتأكيد يوم التنفيذ" كان ذلك هو كل عزاء المجرم الذي صوره "فيكتورهوجو" حينما واجهه شبح المقصلة، لكن هذا التكهن البعيد عن حتمية الموت يتعارض بشدة مع مفاهيم الإنسان البدائي. وبالرغم من أنه محاط بدلائل الموت التي تعتبر أكثر وضوحاً في الغابة منها في المدينة، وبالرغم من اعتماده على ضرورة قتل كائنات حية؛ إلا أن البدائي لا تخطر بباله فكرة موته كضرورة منطقية في مدار الطبيعة، إنه لا يدرك حتمية الموت[٢].

---

(١) انظر في ذلك: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (٧٦)، ١٩٨٤، ص ١٩.

قارن أيضاً: - Wolfhart Henckman, Max Scheler, Munchen, Verlagch Beck, 1998, p. 23.

(٢) جولياس أ. لبس، أصل الأشياء، ترجمة سعدية غنيم، مراجعة مصطفي حبيب، سلسلة الألف كتاب (٥٤٠)، دار الحمامي للطباعة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٥٧.

انظر كذلك: - Abdurrahman, Badawi, Le Problême De La Mort (Dans la Philosophie Existentielle) Le Caire, imprimerie de

إذا رأى العقل البدائي نفسه أمام شيء يهمه أو يقلقه أو يخيفه، فإنه لا يسلك تجاهه نفس المسلك الذي يسلكه العقل المتمدن؛ ذلك لأن البدائي يعيش في أحضان الطبيعة، وجميع الأشياء والكائنات التي تتضمنها متشابكة مختلطة بأمور غيبية. لذلك لا يحفل الإنسان البدائي بالبحث عن الروابط السببية ويعتبرها تافهة قليلة الأهمية، وهذه نتيجة طبيعية لأن تصوره يتجه فوراً إلى فعل القوى الغيبية. ومن هنا يعمد إلى تفسير الموت بغير الأسباب الطبيعية، فإذا رأى شخصاً يموت، بدا له هذا الحادث وكأنه وقع للمرة الأولى وأنه لم يشاهد مثله من قبل؛ فهو يعتقد أن الأسباب التي تؤدي بالضرورة إلى موت كل شخص مثل: تداعي أعضاء الجسم، وضعف الشيخوخة، وتضاؤل الطاقة الوظيفية لا ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالموت. ألا يرى أمامه شيوخاً خائري القوى يستمرون على قيد الحياة؟ ومن ثم فإذا ظهر الموت فجأة - في لحظة معينة - فلابد أن ذلك يرجع إلى فعل قوة غيبية قد تدخلت. فضلاً عن هذا فإنه يعتقد أن الوهن الناجم عن الشيخوخة ذاته، شأن أي مرض آخر، لا يرجع إلى ما نسميه بالأسباب الطبيعية، بل لابد أن يتم تفسيره بدوره من خلال تأثير قوة خفية. والخلاصة أنه إذا كان البدائي لا يعير أسباب الموت الطبيعية أي التفات، فذلك لأنه يعرف سببه مقدماً؛ وما دام يعرف لماذا حدث فلا يهمه - بعد ذلك - أن يعرف كيف حدث[1].

ونستطيع أن نرى - في كثير من الأمثلة الواردة عن بعض الجماعات

L'institut Français d'archêologie orientale, 1964, p. 3.

(١) ليفي بريل، العقلية البدائية، ترجمة د. محمد القصاص، مراجعة د. حسن الساعاتي، مكتبة مصر، ص ٢٥.

- راجع أيضاً: Paul Mellars, and Kathleen Gibson, Modelling The Early Human Mind, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 1996, p. 36.

البدائية – أن الأهالى (في إقليم فكتوريا باستراليا) يعزون الموت دائماً إلى فعل الإنسان، فإذا مات عندهم شاب أو شيخ اعتقدوا أن عدواً قد فتح جنبه ليلاً وانتزع دهن كليتيه. ولا يمكن إقناع أحد منهم، مهما بلغ ذكاؤه، بأن الموت ينتج عن أسباب طبيعية. حقاً إن البدائي لا يرى في جسم المريض ولا في جثة الميت أثراً لهذه الفتحة المزعومة، لكن ذلك لا يكفي لمجرد تشكيكه في حدوثها؛ إذ إن الموت نفسه يعتبر – في نظره – أصدق برهان على ذلك. وفي بعض القبائل الأخرى يعزو موت الشخص – على وجه العموم – إلى أن ساحراً قد حكم عليه بالموت، وذلك عند انطلاقه لرحلة صيد، يشعر بشيء ما في قدمه أو ساقه؛ ويرى حية تنهش جسمه. ومن الغريب أن هذا النوع من الحيات يختفي على الفور، ويدل هذا الاختفاء السريع على أن الشخص الذي لدغته الأفعى قد وقع تحت تأثير سحر عدو وأنه لا مفر من موته. والواقع أنه لا يقوم بأية محاولة للعلاج، بل يستولي عليه اليأس ويضطجع في انتظار الموت(١).

هكذا يمكن الحكم على شخص ما بالموت عن طريق الصاعقة أو السقوط من فوق شجرة أو الجرح من شوكة تدخل قدمه أو العدوى بمرض عضال أو طعنة رمح... إلخ. ولكن لا ينبغي اتهام الرمح أو الشوكة أو الصاعقة بالنتائج التي نجمت عنها، لأن كل هذه الأشياء لا تفعل في الحقيقة أكثر من تنفيذ الحكم الصادر. ويمكن أن يقوم بهذا الحكم أناس أحياء بمساعدة أرواح الموتى أو بدون مساعدتها... وليس هؤلاء الأعداء إلا بعض الموتى أو الأرواح الطبيعية.

---

(١) ليفي بريل، المرجع السابق، ص ص ٢٥ – ٢٦.

انظر كذلك: ج – بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٨٣.

وقد اعتقد بعض القبائل في أفريقيا، أن الإنسان ولد خالداً، وقد حل الموت بالعالم بسبب خطأ ارتكبه الرسول الذي كان يحمل هدية الانعتاق من الموت، فهو إما أنه شوه الرسالة - نتيجة للنسيان أو الحقد - أو أنه لم يصل في الوقت المناسب. وحول هذا المعنى ذهبت قبائل "الناما" أو "الهوتنتوت" Nama Hottentots في جنوب أفريقيا، إلى ربط أطوار نمو القمر ونقصانه بفكرة الخلود. فما يبدو لهم من زيادة ونقصان في شكل القمر، يفسر على أنه عملية حقيقية من التفكك وإعادة التكامل، ومن الاضمحلال إلى النمو، وتحدث هذه العملية بصفة مستمرة. بل إنهم يفسرون بزوغ القمر ومحاقه بميلاده وموته. فهم يقولون أن القمر شاء ذات يوم أن يبلغ الإنسان نبأ خلوده، وأخذ الأرنب البري على عاتقه أن يقوم بتبليغ هذه الرسالة، فوافق القمر وطلب إليه أن يقول للناس: "كما أنني أموت ثم أعود إلى الحياة، فإنكم ستموتون وتعودون إلى الحياة مرة أخرى كذلك". وبناء عليه ذهب الأرنب إلى الناس وحرّف الرسالة (إما نتيجة نسيانه أو إضماره الشر للإنسان)، وأبلغها إياهم على النحو الآتي: "كما أنني أموت ولا أعود إلى الحياة مرة أخرى، فإنكم كذلك ستموتون ولا تعودون إلى الحياة مرة أخرى". ثم عاد إلى القمر الذي طلب منه أن يعيد عليه ما قاله للناس، فأخبره الأرنب بما أبلغه؛ فلما سمع القمر منه الرسالة المحرّفة[1] غضب كل الغضب إلى درجة أنه رماه بعصا شقت شفته التي ظلت مشقوقة منذ ذلك الحين[2].

(١) تّعود الرجال المسنون في قبيلة "الهوتنتوت" أن يقولوا: "إننا مازلنا غاضبين من الأرنب، لأنه حمل لنا هذه الرسالة المشؤومة، ومن ثم فنحن لا نأكل لحمه". ولهذا فإن الصبي إذا بلغ سن النضج، واتخذ مكانه بين الرجال، فإنه يمنع من أكل لحم الأرنب، بل يمنع من استخدام نار سبق أن طهي عليها أرنب، فإذا خالف رجل هذا المحظور فإنه يبعد عن القريـة، اللهم إذا دفع دية، وعند ذاك تقبله جماعته مرة أخرى.

(٢) جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم (التوراة)، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، الجزء

وخلاصة القول أن الإنسان البدائي كان عاجزاً – على نحو جلي – عن أن يستخلص من ملاحظة الناس وهم يموتون النتيجة المنطقية الواضحة، لذلك يمكن اكتشاف حتمية الموت حينما يتجاوز الإنسان العقلية البدائية، أي حينما يكف عن أن يكون بدائياً. والشرط الضروري لمعرفة حتمية الموت هو نشأة التفكير المنطقي[١] الذي يسمح للإنسان بأن يصل من الأحداث العديدة التي استطاع أن يلاحظها إلى قاعدة عامة، إلى قانون قوامه أن "البشر جميعاً فانون". فإذا تحقق ذلك، فإن الإنسان يعرف من خلال التجربة أنه هو أيضاً عليه أن يلقى حتفه[٢].

واقعة الموت

الإنسان هو "الحيوان العاقل" الذي قاده الوعي، بشكل تلقائي، لعدم الاستسلام إلى خلود مرهون مؤقت. ومع ارتقاء وعيه، وازدياد نفوذه، وسبره لجوهر الحياة؛ أصبح الكون سؤاله الأول، والموت مشكلته الأبدية،

الأول، دار المعارف بمصر، ١٩٨٢، ص ١١٣ – ١١٤.

انظر أيضاً: - Gabriel Lasker, Physical Anthropology, New York Holt, Rinehare and Winston Inc, 1973, p. 394.

(١) لاحظ عدد كبير من الباحثين (الذين توفروا على دراسة الجماعات البدائية) أن البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلي، وبما يسميه المناطقة بـ "العمليات المنطقية للتفكير"، كما لاحظوا أيضاً أن هذا النفور لا يرجع إلى تصور أصيل أو عجز طبيعي في إدراكهم؛ بل بالأحرى إلى مجموعة العادات العقلية التي درجوا عليها، أي إلى طريقتهم في التفكير. والواقع أن العادات التي يكتسبها البدائيون لا تلبث أن تتمكن من نفوسهم وتصبح من القوة بحيث لا يمكن لشيء آخر غيرها أن يسترعي انتباههم، ولا سيما إذا كان يتسم بالطابع التجريدي. أنهم لا يصدقون إلا ما يرونه بأبصارهم، كما أن أفكارهم لا تتجاوز المدى الذي تصل إليه حواسهم، وكل ما لا يدركونه – في اللحظة الراهنة – لا يستطيعون التفكير فيه.

(٢) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ١٩.

ومنذ زمن بعيد، أدرك الإنسان حدود الطبيعة، وشروط الحياة، كما أدرك قيمة العقل ودائرة الزمن. وأمام سيل من الأسئلة الجارفة الحائرة، خاض مغامرة الوجود، فبحث عن أسرار الطبيعة، وكشف قوانينها، ومضى مسرعاً في بناء أسوار حضارية خاصة. وكلما حقق الإنسان مزيداً من الإنجاز والسيطرة، كلما أحيا وهماً، وأملاً أزلياً، بإمكانية الخروج من دائرة الموت[(١)].

وعندما يتحقق الإنسان من أن الموت هو فناء شامل يكتمل اكتشافه للموت، وتحت تأثير هذا الاكتشاف يغمره شعور بعبث الحياة بقوة لا مثيل لها؛ فإذا كان الإنسان سيفنى عبر الأبد كله، وإذا لم يكن ثمة أمل في حياة أخرى: "فأي منفعة لمن يتعب مما يتعب به...

"إن ما يحدث لبني البشر يحدث للبهيمة، موت هذا كموت ذاك... فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل... من التراب وإلى التراب يعود كلاهما"[(٢)].

لم يسيطر هذا الضرب من اليأس والإحباط على شعوب الحضارات القديمة في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين فحسب، وإنما كذلك على أولئك الذين قطنوا المستعمرات اليونانية في آسيا الصغرى؛ حيث تأثر الأيونيون - بعمق - بالطابع الزائل للأشياء، وكانت هناك نزعة أساسية نحو التشاؤم في نظرتهم للحياة. وكانوا يعون، بصورة مرهفة، ويدركون عدم يقينية الحياة وجسامة الموت؛ ويؤكدون - مراراً وتكراراً - قصر وعقم الجهود البشرية كافة. ولأن العالم جميل بالنسبة لهم، والحياة فيها شيء بهيج، بدا الموت رهيباً للغاية[(٣)].

(١) Routledge Encyclopedia of Philosophy, p - ٨١٩.

(٢) انظر: سفر الجامعة، الإصحاح الثالث (٣، ١٩ - ٢٠) ص ٩٧٥ من الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٨٥.

(٣) جاك شورون، المرجع سالف الذكر، ص ٣٥.

"انظروا إلى أوراق الشجر، فالبشر هكذا... تعصف الرياح ببعض الأوراق وتلقيها على الأرض، ولا تلبث الغابة أن تزدهر وتنبت غيرها بحلول موسم الربيع. كذلك سائر بني الإنسان، يزدهر جيل ويتوارى جيل آخر"[١].

لم يكن بوسع الرأي السائد عن الموت أن يلطف هذا الوعي الحاد بالفناء، فالموت لم يكن رقاداً يحفه السلام، كذلك لم يكن الوجود الأفضل ولا الأكثر سعادة في العالم الآخر. لقد كان المعتقد أن الموتى يصبحون أشباحاً لا تدب الدماء في عروقها، تهيم ضائعة في العالم السفلي – الذي كان أكثر هولاً من أي شيء معروف على سطح الأرض – وفي مواجهة هذه الرؤية المحبطة للموت طرح الإغريق المثل الأعلى للموقف البطولي ازاءه حيث اعتبروا الموت ذروة الحياة وقمة اكتمالها.

تحدي الموت

حينما ذهب "طاليس" إلى أن "الماء هو أصل الأشياء كلها" فإن هذا النبذ الثوري للتفسيرات الأسطورية لأصل الأشياء قد تم لصالح تفسير ينبع من الأسباب الطبيعية[٢]، كما أنه يعبر عن الرؤية الجديدة والبالغة الأهمية والقائلة بأن "الأشياء جميعها واحدة". والمعنى المتضمن هنا واضح: فإذا كانت الأشياء جميعها واحدة، فإن التغير – وكذلك أكثر التغيرات إثارة للشعور

(١) هوميروس، الإلياذة، حررها وأشرف عليها د. أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، عدد (٧٥٠)، القاهرة، ٢٠٠٤، الكتاب السادس – ١٤٥، ص ٢٥٦.
انظر كذلك: أرنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق (من هومر إلى عصر هيراكليس) ترجمة لمعي المطيعي، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، سلسلة الألف كتاب (٥٦٧)، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٦، ص ١٢٥.

(٢) إن الشيء الأصيل في العلم اليوناني، منذ نشأته، هو أنه يقدم لنا أول محاولة في التاريخ لتفسير الكون بأكمله على أساس طبيعي بحت.

بالصدمة أي الموت - يصبح أقل تطرفاً عبر الواحدية الجوهرية لكل ما هو موجود. وقد شكلت هذه البصيرة النافذة جسراً بين ما قاله طاليس من أن الماء هو المبدأ الذي لا يهرم ولا يموت لكل ما كان الفلاسفة يبحثون عنه، وبين قوله الآخر بأن العالم هو كيان حي[١].

أما "أنكسمندريس"[٢] فقد رأى أن المبدأ الأول، هو المادة اللامحدودة كماً وكيفاً، وأن التغيرات التي تحدث؛ إنما تتم عن طريق الانفصال والاتصال. ولا يخرج مبدأ الحياة والموت نفسه عن هذه الطريقة. ولكن تلميذه انكسيمانس قد خالف طاليس واعتبر أن الهواء هو المبدأ الأول. فمصدر الحياة عند الإنسان هو الهواء، وعندما ينقطع التنفس؛ فإن الهواء أو الروح أو النفس تغادر الجسم. والهواء - بكونه ينفذ داخل جميع الأشياء - فهو لا نهائي وأبدي، وهو نفس العالم وعله وحدته[٣].

وقد اعتبر "هيرقليطس" بدوره، أن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء وتعود إليه. فالأشياء في تغير مستمر والاستقرار هو الموت والعدم، وهذا التغير هو صراع بين الامتداد، فلولا المرض ما اشتهينا الصحة، ولولا الشر لما كان الخير، ولولا الموت لما كانت الحياة

---

(١) جاك شورون، المرجع السابق، ص ص ٣٧ - ٣٨.
قارن كذلك: بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، سلسلة الألف كتاب (١٦٠) الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٤٢.

(٢) يرى أنكسمندريس أن الولادة تقتضي الفناء والكون يقتضي الفساد، فكل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى، يفنى ليولد عالم جديد؛ فهذا ما تقتضيه العدالة، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود، لأن الوجود بطبيعته خطيئة، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله.

(3) - Allison, T, Graham, The Greek Paradox, Cambridge Mass, The Mtt press,1997, p. 33.

"فالنار تحيا بموت الهواء، والهواء يحيا بموت النار".

"والماء يحيا بموت التراب، والتراب يحيا بموت الماء"

"والحيوان يحيا بموت النبات"

"الوجود موت متلاش، والموت وجود يزول"

وهذا التلازم والتغير بين الامتداد هو الذي يخلف الانسجام في النظام الكوني، فنحن موجودون وغير موجودين، لأننا نحيا والفناء يدب فينا كل لحظة. ومن هنا يبدو الموت مجرد حدث طبيعي وضروري. ويبدو اهتمام هرقليطس بموت البشر بالغ الوضوح في عدد كبير من الشذرات التي تعالج هذا الموضوع منها: "يسمى القوس[1] بالحياة، لكن عمله هو الموت". "والخالدون فانون، والفانون خالدون، وأحدهما يعيش بموت الآخر، ويموت بحياة الآخر"

"ما يوجد فينا شيء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، شباب وشيخوخة، صغر وكبر، وكل ضد منها يتحول إلى الآخر[2].

وسط هذا التغير الكلي الشامل، كان لابد من أساس ثابت لا يتبدل

---

(١) كلمة القوس باللغة اليونانية Bios تعني القوس والحياة في آن معاً. والمقصود أن القيثارة لا تدب فيها الحياة بغير القوس، ولكن كثرة فعلها يهلك القيثارة.

(٢) شذرات هيرقليطس رقم ٦٦، ٦٧، ٧٨ نقلاً عن: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤، ص ص ١٠٨ - ١٠٩.

قارن كذلك: علي سامي النشار، محمد علي أبو ريان، عبده الراجحي، هيراقليطس (فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي) دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٨٩.

انظر أيضاً: هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٥٨.

ولا يتغير، هذا الأساس هو الوجود ذاته؛ كما طرحه "بارميندس" فالوجود موجود، وليس هناك فراغ داخل هذا العالم أو خارجه. وواقعة الموت، بعد هذا، لا تعتبر سقوطاً في الخلاء. وقد أدى هذا التطور، إلى دخول فكرة الخلود على يد "فيثاغورس" الذي علم تلاميذه تناسخ الروح وتطهرها في عجلة الميلاد، ثم عودتها إلى الاتحاد النهائي مع الله. إن الروح تسجن في الجسم، وتغادره عند الموت، وبعد فترة من التطهر تدخل الجسم مرة أخرى؛ وهذه العملية تكرر نفسها عدة مرات. ولكن يتعين على الإنسان التيقن من أنه مع كل وجود جديد تحتفظ الروح بنقائها أو تصبح أفضل واشد نقاءً، وبالتالي تقترب أكثر من المرحلة النهائية التي يتم فيها التوحد مع الله[١].

إن إصرار الفكر اليوناني، على مبدأ العلة الواحدة كمصدر للكون، قد تميز بجعل الحركة والتغير جزءاً أساسياً باطناً في المبدأ الأول، وهو أمر أدى بدوره للتمهيد إلى مذاهب التعدد والكثرة. وضمن هذا المنحى بالذات تندرج محاولة "امبادقليس" للتوفيق بين الثابت والمتغير، حيث اعتبر أن الكون يتألف من أربعة عناصر أو جواهر ثابتة هي: الماء والهواء والنار والتراب، وهو أول من أضاف التراب إلى عناصر الكون، وهذه العناصر الثابتة الخالدة المتساوية، تخضع لتأثير قوتين كبيرتين، هما المحبة والكراهية. فالمحبة تضم ذرات العناصر، والكراهية تفصل بينها، فلا حدوث ولا فناء، لأن كل شيء يرجع لاتحاد الجواهر وافتراقها، ولهذا يقول: "إن أحداً من الفانين لا يولد، وإن أحداً منهم لا يموت"[٢].

(١) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ٣٧.

- Francis, M, Cornford, From Religion to Philosophy, A Study in The Origins of Western Speculation, Princeton, University Press, 1991, p. 18. :قارن كذلك

(٢) نقلاً عن: محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ص ٦٢ – ٦٣.

لم يلبث هذا التصور، أن اتسع على يد "ديمقريطس" الذي اعتبر أن الوجود يتشكل من عدد لا نهائي من الجواهر الفردية الخالدة. وهي، رغم تحركها في الفراغ اللانهائي، تظل متجانسة. حيث لا يتعارض ثبات الوجود مع تغيره، فالوجود هو الملء الصلب، والعدم هو الفراغ، والولادة تنتج من تجميع الأجزاء والموت ينجم عن انفصالها. فلا شيء يأتي من لا شيء، ولا شيء مما يوجد يفنى[1].

لا شك أن كل هذه التصورات، قد ساهمت في نضج الفكر الفلسفي الذي تجلى في عصر الازدهار، على يد أفضل ممثلي الفلسفة اليونانية سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهذا ما دفع بعض المؤرخين والنقاد، لتقسيم الفلسفة إلى ما قبل سقراط وما بعده. وقد أثار موت سقراط، موجة من الجدل لا تزال أصداؤها تتردد حتى وقتنا الراهن.

تأمل الموت

الفصل بين النفس والجسم، الذي سار قروناً متعددة، إنما كان يتضمن فصلاً بين الحياة والموت. وكل الصور – التي طرحها الفكر الأسطوري والديني – كانت تنسب إلى الجسم وحده دلالات الموت والفناء والعذاب، بينما احتفظت النفس وحدها، بفكرة الأمل والخلود والخلاص، وإمكانية الفرار من الموت الأرضي، إلى الحياة في السماء.

"اعلموا... أن النفس[2] التي – أوجدها الله – تعتق

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) وضح الكاهن الهندي "كرشنا" أن الجسم – الذي تهبط إليه النفس من السماء – هو شيء زائل، إنما النفس الخفية عن الجسم سرمدية. وعندما ينحل الجسم بالموت، فإن كانت الحكمة متغلبة على النفس تطير إلى الأقطار العلوية، التي يعاين فيها الأتقياء الذات العليا ويدركون كمالها. وأما إن كان الهوى متملكاً لها، فترتد ثانية إلى الأرض.

من المولد، والموت، والشيخوخة، والألم، وتشرب

من ماء الخلود"[١].

آمن "سقراط" بالخلود ورأى أن النفس متمايزة عن الجسم لا تفسد بفساده، وهي عند الموت تتحرر من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها. وهذه النظرية قد شقت طريقها إلى الفلسفة على يد فيثاغورس وأثرت بقوة في أفلاطون الذي حاول صياغتها في شكل مذهب متسق من الناحية المنطقية، فتأكيد خلود النفس يعني أنها "حينما يهاجمها الموت لا يمكن أن تفنى".

مواجهة الموت

في الفجر، يوم إعدام "سقراط" اجتمع أصدقاؤه على مدخل سجنه، وبمجرد أن أيقظ السجان سجينه وأزال قيوده؛ أدخل عليه الدائرة الصغيرة من الأصدقاء. وعلى عكس ما هو متوقع، كان سقراط يتمتع بروح عالية وارتسمت على وجهه ابتسامة مطمئنة[٢]. لقد دار الحديث بينهم حول "الموت" ولكن أهمية ما قيل لا ترجع إلى قوة الحجة في آراء سقراط فحسب، بل ترجع أيضاً إلى الطريقة التي تصرف بها في مواجهة موته الوشيك.

ودعنا أيها القارئ نتتبع معاً كيف واجه سقراط الموت بوعي مرهف، فها

ومن رام بلوغ الكمال، عليه أن يكتسب علم الوحدة التي هي أجل من الحكمة، ويلزمه أن يتعالى إلى الكائن الأسمى الذي هو فوق النفس والفهم والمستقر في كل منا.

(١) الدين المقارن " موسوعة وحدة الفلسفة والدين " تحت إشراف محمد أبو الفيض المنوفي الحسيني، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٥.

(٢) جيمس ب، كارس، الموت والوجود، (دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي) ترجمة بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٧.

هو يقول:

"إذا توجه أحدكم إليّ وقال: ألا تخجل يا سقراط من حياة

يغلب أن تؤدي بك إلى موت مباغت. وعلى ذلك أجيب

في رفق: أنت مخطئ يا هذا، فإن كان الرجل خيراً من ناحية منه فلا ينبغي أن يتدبر أمر حياته أو موته، ولا يجوز أن

يهتم إلا بأمر واحد، وذلك أن يرى هل هو فيما

يعمل مخطئ أم مصيب"(١).

كيف يمكن أن يقنع مستمعيه بأن الموت لا يرهب؟

"ليست خشية الموت من الحكمة الصحيحة في شيء

فما يدريك ألا يكون الموت خيراً عظيماً، ذلك الذي

يلقاه الناس بالجزع كأنه أعظم الشرور"(٢).

إن هناك برهاناً مناسباً في رواية أفلاطون لمحاكمة سقراط وقوله بأنه كان بوسعه أن يشق طريقه بحديثه المقنع، فيحصل على البراءة أو على الأقل يتجنب عقوبة الموت، كذلك نحن نعرف أنه كان بوسعه أن يهرب وأن تلميذه "أفريطون" نصحه مراراً بالقيام بمثل هذه الخطوة، غير أنه اختار الموت. وعلى هذا النحو فحسب يمكن أن يقنع أتباعه بأن الموت أمر لا ينبغي

(١) انظر: محاورات أفلاطون (أوطيفرون – الدفاع – أفريطون – فيدون) عربها عن الإنجليزية د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، (محاورة الدفاع ص ٦٢).

راجع كذلك: أي أف. ستون، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص ٢٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣.

أن يكون موضع خوف"[١].

"أني لا أعبأ بالموت، إنه لا يزيد عندي قشة - إن
صح هذا التعبير. وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك
سلوكاً معوجاً شائناً"[٢].

ما الذي منح سقراط الشجاعة في مواجهة الموت؟ إن الغالبية العظمى من الباحثين الأفلاطونيين يعتبرون أن وجهات النظر اللاأدرية[٣] حول ما بعد الحياة، والتي عبر عنها سقراط قرب نهاية "الدفاع" تعكس بصورة صحيحة فكره.

"ليس عسيراً أيها الأصدقاء أن نفر من وجه الموت
لكن العسر كل العسر في تجنب الأخلاق الفاسدة
فالفساد والموت يعدوان في أعقابنا، ولكن الفساد
أسرع من الموت عدواً".

---

(١) جاك شورون، المرجع سالف الذكر، ص ٤٩.
انظر كذلك: هنري توماس ودانالي توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، تقديم عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٤ أ
(٢) محاورات أفلاطون، ص ص ٦٦ - ٦٧.
(٣) اللاأدرية Agnosticism جماعة قديمة كانت ترى التوقف عن العلم وعن الحكم، وتنكر قيمة العقل وقدرته على المعرفة، وكانت تقول ببطلان علم ما بعد الطبيعة. فإذا عرضت على أحد "اللاأدريين" مسألة من مسائل هذا العلم، لم يتكلم عليها بنفي أو إثبات؛ بل يتوقف عن الحكم فيها لاعتقاده أنها لا تقبل الحل. وتطلق "اللاأدرية" أيضاً على المذاهب الفلسفية التي تقول: بعجز العقل عن معرفة الحقائق التي تجاوز طوره، كوضعية "أوجست كونت"، وتطورية "سبنسر" ونسبية "هاملتون"، ونقدية "كانط"، فكل فيلسوف ينكر المعرفة، أو يقول بوجود حقائق لا سبيل إلى معرفتها فهو من "اللاأدرية".

وكانت الكلمة الأخيرة في "الدفاع" هي:

"ابتسموا إذن للموت وأعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء، لا في حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة. لقد أزفت ساعة الرحيل وسينصرف كل منا إلى سبيله، فأنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة، والله وحده عليم بأيهما خير"(١).

أيقظ سقراط بأفكاره عن "الموت" حنين الإنسان العميق إلى أن يرى شخصيته الواعية تستمر عقب الموت. ولم تستطع التعاليم الفلسفية السابقة على سقراط تحقيق هذه الرغبة. وكان أفلاطون هو الذي قدم، من خلال طرح حجج تبدو حاسمة لصالح خلود النفس، إجابة جديدة وباعثة على العزاء في مواجهة الموت.

حقيقة الموت

ترك موت سقراط ظلاً كثيفاً على أفكار أهم تلاميذه أفلاطون الذي احتل مفهوم الموت في فلسفته حيزاً مهماً، إلى حد أنه قد جعل هدف الفلسفة الأول لا يخرج عن حدود "تأمل الموت"(٢). هذا التأمل يتضمن عملية التهيؤ

(١) المرجع السابق، ص ٧٧ – ٧٨.

قارن كذلك: Socrates Death -
http:// Socrates_Biography.htm 2002.

أيضاً: Ranasinghe, Nalin, The Soul of Socrates, Cornell University Press, 2000, p. 50. -

(٢) يرى أفلاطون أن الموت هو الوسيلة التي بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المثل، ولا يتيسر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجينة في الجسم، فلابد من الخلاص منه – أي لابد من الموت – حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أي تشويه. إذن الموت عند أفلاطون هو جسر أو معبر ينتقل بنا من حياة النفس في

والاستعداد لمواجهة الموت، حين تحين اللحظة التي لابد لها أن تأتي.

لقد منح أفلاطون مسألة الموت والخلود، اهتماماً خاصاً في محاورة "فيدون"، فالنفس خالدة لأنها تدرك المثل الخالدة. وبما أنها كانت موجودة قبل الميلاد، فهذا يعني أنها قد توجد بعد الموت. ويتجلى هنا تأثر أفلاطون بفكرة التناسخ، فما دامت النفس بسيطة غير مركبة، فهي خالدة؛ لأن ما هو بسيط لا ينحل ولا يموت. وهي بتحكمها بالجسم تعبر عن جوهر الحياة، وجوهر الحياة هو نقيض الموت ذاته[١].

لكن محاولة أفلاطون للبرهنة على خلود النفس، قد اصطدمت بعدة إشكالات كان مصدرها، عدم وضوح العلاقة بين النفس والجسم، فكيف تحل النفس في الجسم؟ وإلى أين تغادره بعد الموت؟ وهل هي في تعارض داخل الجسم أم في انسجام؟ وكيف تكون النفس مستقلة وقادرة على مغادرة الجسم لحظة الموت[٢].

إن ما يقدمه لنا أفلاطون هو الأمل في الخلود وليس اليقين به.

خلود العقل

لم يستطع عالم المثل الأفلاطوني الصمود طويلاً، إذ لم يلبث أن تبدد على يد

الجسم إلى عالم الصور، هو ابتداء أولى من أن يكون نهاية؛ إنه بداية للحياة الروحية الحقيقية، حياة النفس حياة تأمل الصور. الموت هو، على وجه العموم، باب يفتح على الأبدية.

(١) انظر بشيء من التفصيل:

- Plato, Great Dialogues, translated by W. H. D, Rouse, edited by Eric H, Warmington and Philip G, Rouse, New York: Signet Classic, 1999.

(٢) محمد منير منصور، المرجع سالف الذكر، ص ٦٥.

تلميذه "أرسطو" الذي وقف بقدمين راسختين على أرض الواقع، وقد جعله ذلك يسعى وراء إجابته عن الموت في العالم الطبيعي وبوسائل مستمدة من الموهبة الطبيعية للإنسان؛ وليس من خلال اللجوء إلى عالم غير مرئي.

كان لدى أرسطو – ما كان لليونان جميعاً – حب للكمال الساكن وإيثار للتأمل على الفعل، ومذهبه في النفس يوضح هذا الجانب من فلسفته. ويعرف النفس[١] بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة"[٢]. والكمال عند أرسطو هو "الفعل" ويعني أول درجة من درجات التحقق في الوجود، والنفس في الكائن الحي أشبه بالعلم عند من تعلم ولم يمارس عمله؛ ومعنى ذلك أن النفس لا تمارس وظائفها في جميع الأوقات أو الحالات كما هي الحال عند النائم أو الطفل الرضيع. وإذا كان الكون كله يتألف من صورة وهيولي، فإن الإنسان أيضاً يتألف من النفس (الصورة) والجسم (الهيولي) "فالنفس هي صورة الجسم"[٣].

ويرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك التقسيم

---

(١) يلجأ أرسطو لتعريف النفس إلى طريقته التقليدية، وهي نقد أقوال الأقدمين (أي الأقوال التي قيلت في الموضوع من قبل) فيرى أن الأقدمين لم يستطعوا إدراك ماهية النفس، أما الفيثاغوريون – وإن قالوا بوجود النفس مستقلة – فإنهم جعلوا هذه النفس شيئاً عالياً لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالجسم، كذلك فعل أفلاطون.

(٢) أرسطو، النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩، ص ٤٢.

قارن كذلك: - Aristotle, On The Soul, Book 11, 412 a – 20, Great Books of The Western World, edited by Mortimerj, Adler, volume 7, Oxford University Press, 1994, p. 642. Ibid.

(٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨، ص ص ٢٥٨ – ٢٥٩.

الثلاثي للنفس عند أفلاطون (١)، وحجة أرسطو في ذلك أن النفس لو انقسمت فماذا عسى أن تكون علة وحدتها؟ يبدو أن أرسطو يقضي بذلك على جوهرية النفس واستقلالها عن الجسم، ومن ثم ينكر خلودها(٢) ذلك لأنه يّعْرف النفس في إطار الوظيفة التي تقوم بها. فنفس النبات تقوم بالتغذية والنمو والتوالد، أما نفس الحيوان فتقوم بالوظائف بالإضافة إلى الإحساس والحركة المستقلة. وأخيراً تقوم نفس الإنسان بجميع الوظائف السابقة بالإضافة إلى وظيفة النشاط العقلي والنفسي. والنتيجة الواضحة لذلك هي أن النفس تختفي باختفاء الجسم، فإذا تحلل الجسم بالموت تحللت معه النفس. إن النفس هي مبدأ الحياة في جسم مادي، ومن ثم تحتاج إلى هذا الجسم المادي لكي توجد؛ رغم أنها هي نفسها في ذاتها لا هي مادية ولا هي غير مادية هي تجريد فحسب.

على الرغم من أن أرسطو يُتهم - بناء على الأجزاء الأولى من كتابه في النفس - بأنه يذهب إلى أن النفس ليست جوهراً مستقلاً عن الجسم أو قائماً بذاته، فإنه قرب نهاية الكتاب يفرق بين عقلين في النفس الإنسانية: عقل منفعل أو هيولاني، وعقل فعال(٣). وهو يصف العقل الفعال بصفات تميزه

---

(١) يقسم أفلاطون النفس قسمة ثلاثية على النحو الآتي: -

النفس الشهوانية ومقرها البطن وهي موطن الشهوة واللذة والألم، ومن ثم كانت فضيلتها الأساسية هي العفة أو ضبط النفس.

النفس الغضبية ومقرها الصدر وهي موطن الغضب والشجاعة الحربية، وفضيلتها الشجاعة.

النفس العاقلة ومقرها الرأس، ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وفضيلتها هي الحكمة.

(٢) أرسطو، النفس، ص ١١٣.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر:

د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦،

بأنه مفارق وخالد وأزلي وأنه يأتي من خارج الإنسان، أما عن طبيعة هذا العقل فهي فعل خالص، ولذلك فهو أقرب شيء إلى العقل الإلهي.

هكذا نجد الجانب الأفلاطوني في تفكير أرسطو ينكشف بنفس الفعل الذي أراد به أن يتحرر منه، فإذا كانت النفس مجرد شرط للقيام بوظائف الجسم، فإن نظريته عن العقل جاءت في آخر لحظة لتفتح الباب الوحيد للقول بخلودها.

ص ص ٣١٨ – ٣١٩.

الفصل الثالث

الخوف من الموت

- رعشة الموت
- فزع الموت
- رهبة الموت

تمهيد

إن فكرة "الموت" تقلق الإنسان وتكاد تلاحقه في كل مكان، حتى أن قلبه ليخفق بتلك القشعريرة الأليمة التي يسببها له "سر الموت" وهنا يشعر بالخوف[١]. والخوف من الموت ليس مجرد خوف عادي، بل هو حصر أو قلق دفين يمتزج في الوقت نفسه بمشاعر الخوف والجزع والخشية والرهبة، إنه قلق دفين يندس في خبايا الشعور حتى أننا نكاد نتذوق طعم الموت في كل شيء. ومهما حاولنا أن نتناسى واقعة الموت – أو نعمد إلى التغافل عن فكرة الفناء – فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مهمومين بهذه الواقعة، محاصرين بوسواس الفناء[٢].

الواقع، أن الخوف عنصر مهم من مقومات الذات البشرية، فنحن نخشى المستقبل، ونخشى الزمان والحياة؛ كما أننا نخشى الموت. كل هذه المظاهر المختلفة ليست إلا تعبيراً عما في وجودنا من تناه، وعرضية وقابلية مستمرة للتصدع. وإذا كنا نسعى – في كثير من الأحيان – إلى الطمأنينة، فذلك لأنه ليس أثقل على نفوسنا من حياة الخوف والجزع والقلق وعدم الاطمئنان. ولكننا إذا كنا نخشى الحياة ذاتها، فذلك لأننا نشعر بأن استمرار الحياة هو في

---

(1) - Fear of Death

http: // www. Thorpa.com / background / fear – of – death. htm 2002

(٢) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، ص ١٦٠.

صميمه انقضاء للزمان، وانقضاء الزمان معناه السير نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم(١).

وإذا نظرنا إلى القلق الناجم عن الخوف من الموت والممتد طيلة الحياة، أو القلق المعتمل في نفس المحتضر على عتبة الموت، وحللنا عناصره نراه ناجماً عن تصور رهبة الهوة التي سوف يغيب فيها الإنسان عند موته؛ وهي الهوة الفارغة أبداً أمامه، وعن الإحساس بهروب الزمن الذي لا يمكن استعادته. كذلك عن الصعوبة التي يحدثها انقطاع الصلات بمن وبما يتعلق به الإنسان في حياته، وفقدان دفء الصداقات والحب والحنان التي تكتنفه في حياته، وبخاصة الرعب من التلاشي النهائي(٢).

في هذا الصدد رأى "ابن مسكويه"(٣)، في كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق":

---

(١)، مشكلة الإنسان،، مكتبة مصر، القاهرة، ص ١١٨. قارن كذلك:
- The Encyclopedia of Philosophy, p. 308.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (الاصلاحات والمفاهيم) إشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص٨٠٠.

(٣) هو أبو علي ابن مسكويه أكبر باحث عربي في مجال الأخلاق، توفي عام ٤٢١ هـ - ١٠٣٠ م، له مذهب فلسفي هو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس، بالإضافة إلى أحكام الشريعة الإسلامية. ولعل أعظم كتبه هو "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" وقد وضعه لإيضاح الطريق إلى السلوك المستقيم بعد دراسة علمية تجعل التزام هذا السلوك سهلاً ميسوراً لا كلفة فيه ولا مشقة. قسم الكتاب إلى سبع مقالات تحدث فيها عن النفس وقواها، والفضائل عنده وسط بين أطراف متباعدة، على النحو الذي ذهب إليه أرسطو من قبل، والخير هو ما به يبلغ الكائن المريد كمال وجوده. والناس عنده ثلاث طوائف: قلة خيرة بفطرتها، وكثرة شريرة بطبيعتها لا يصيرون إلى الخير أبداً، وطائفة يتنقلون من الخير إلى الشر أو من الشر إلى الخير وفقاً لأساليب التربية ومخالطة الأشرار أو مصاحبة الأخيار. والخير أصلاً علم مطلق هو عين الموجود الأعظم، وهو مقصد الأخيار جميعاً، ولكن لكل إنسان خيره الخاص أو سعادته التي تختلف باختلاف قاصديها؛ وهي عنده تتحقق بتحصيل السعادة الروحية لا السعادة البدنية.

" إن الخوف من الموت ليس بعرض إلا لمن يدري ما هو الموت على الحقيقة، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه، فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور؛ وأن العالم سيبقى موجوداً وليس هو بموجود فيه. كم يظنه من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته، وأدت إليه وكانت سبب حلوله. ولأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت، أو لأنه متحير لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت، أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والقنيات... وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها. أما من جهل الموت ولم يدر ما هو على الحقيقة فإنا نبين له أن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها وهي الأعضاء التي تسمى في مجموعها بدناً، كما يترك الصانع استعمال آلاته، وأن النفس جوهر جسماني وليس عرضاً، وأنها غير قابلة للفساد"(١).

الخوف من الموت هو خوف من الإبادة أو المحق التام وفقد الذاتية(٢)، هو خوف من انسحاب الفناء على تلك "الآنية"(٣) المعينة التي يمتلكها كل فرد

---

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه قسطنطين زريق، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، ١٩٦١، المقالة السابعة (في رد الصحة على النفس ومعالجة أمراضها)، ص١٨٣.

(2) - Fear of Death
http:// www. Biblehelp. Org. / feardeath. htm 2002
انظر بالتفصيل: د. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ص ٤ – ٥.

(٣) كلمة "آنية" هي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين، ومعناها: "تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية"، وتستعمل عادة في مقابل الماهية، أي أنها ترادف مجرد الوجود في مقابل الماهية؛ كما جاء عند أبي البركات البغدادي يقول: "والوجود... أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي، وأما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده. وكذلك الزمان: يشعر به كل إنسان، أو أكثر الناس جملة، ويشعر بيومه وأمسه وغده، وبالجملة ما مضى زمانه ومستقبله، وبعيده وقريبه، وإن لم يعرف جوهر

منا بوصفه شخصاً قائماً بذاته. وواقعة الفناء أو التناهي تبدو - بالنسبة للفرد - بمثابة واقعة وجودية أليمة غامضة لا سبيل إلى اجتنابها أو الهروب منها.

إن الإنسان يخشى الموت لأنه يعلم أنه باطن - بمعنى ما من المعاني - في صميم حياته، وما دام وجوده نفسه إن هو إلا ضرب من التناهي والفناء، فهو لا يموت لأنه يمرض أو يهرم أو يضعف؛ بل لأنه يحيا. قيل لرجل حكيم: كيف حال أخيك؟ فأجاب "إن أخي قد مات" فقيل له: "وما سبب موته" أجاب "حياته"(١).

رعشة الموت

الموت في حقيقة الأمر ليس مشكلة على الإطلاق، لأن المشكلة في أعماقنا فقط. وفكرة الموت - التي نحاول أن نستوعبها - هي التي تدمر أركان السلام في نفوسنا، فنحن نخاف الموت لأننا لا نريد للعدم أن يكون هو نهاية مصيرنا البشري. ولحظة الموت، هي اللحظة الوحيدة، التي تنهي وضعنا في قلب الصيرورة حين يخرج الوعي من سيال الزمان، ويصبح في مقدوره أن يتأمل الجوهر الثابت. لكن القلق الذي يدمر الذات هنا، هو الخوف من أن

الزمان وماهيته. وكذلك الوجود: يشعرون بآنيته، وإن لم يشعروا بماهيته".
ولكلمة "آنية" تعريب دقيق لمصدر فعل الكينونة باليونانية ei¤nai، ومن هنا فإن بعض المؤلفين العرب يحاول أن يشتقها من العربية كما يقول أبو البقاء "في كليته" تحت لفظ "إن" "إن بالكسر والتشديد، هي في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود. ولهذا أطلق الفلاسفة لفظ "الآنية" على واجب الوجود ذاته، لكونه أكمل الموجودات في تأكيد الموجود، وفي قوة الوجود.

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص ص١١٨ - ١١٩.
راجع - Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 2000, p. 195.
أيضا:
انظر كذلك: د. مصطفى محمود، لغز الموت، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧.

يؤدي خروجنا من دوامة الصيرورة، إلى موت الوعي أيضاً؛ وحينها سنقف أمام الحقيقة وجهاً لوجه، ونحن في حالة العمى التام[١].

وحول هذه المسألة، لا نجد في تاريخ الفلسفة سوى حلين تنازعت حولهما المذاهب الفلسفية الكبرى. وقد ذهب الحل الأول، إلى بقاء "الأنا" الروحية بعد الموت؛ ورفض الإقرار بمبدأ العدم التام، بحجة أننا لا نملك أن نقرر في مسألة تخرج عن نطاق الوجود، بينما ذهب الحل الثاني، إلى أن الموت عدم تام لأنه لا يمكننا أن نعي خلوداً يخرج عن نطاق كياننا الفاني[٢].

حدة الموت

أخذت الفلسفة على عاتقها مواجهة الموقف المقلق تجاه الموت، وظهر اتجاه ينادي بضرورة التأقلم والتحرر تماماً من الخوف الناتج عنه، وتأكيد فناء النفس وانعدامها الشامل. وتمثل "الأبيقورية" و"الرواقية" رد فعل تجاه الأثر الجانبي لكل نظرية تنفي نهائية الموت، والخوف من العالم الآخر. ويمكن الحكم على مدى ضخامة وانتشار حدة هذا الخوف من نجاح حجة "أبيقور" القائلة:

"إن الخوف يثير اضطراب حياة الإنسان من أعمق أغوارها

ويضفي على الأشياء كافة سواد الموت ولا يتيح لأي متعة

أن تكون خالصة وبلا شوائب"[٣].

---

(١) - Dictionary of The History of Ideas Fear of Death.
www ot٢ /http: //etext. Lib. virginia. edu / cgi – local / DH١ /dhi / dhi? specifile = texts / English ٢٠٠٢.

(٢) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ص ٨٣ – ٨٤.

(٣) نقلاً عن: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ٦٤.

رأي "أبيقور" إن الإنسان في حاجة إلى أن يجسم آماله وأمانيه في صورة مثالية عليا، ولهذا أصدر نصائح أربع لكي ينال الصحة، أو ما يطلق عليه "علاج النفس" وهي على النحو التالي:

- *لا يصح أن نخاف من الآلهة.*
- *الموت يعني غياب الإحساس.*
- *من اليسير تحقيق الخير.*
- *من اليسير تحمل الشر*[١].

العالم بالنسبة لأبيقور يتألف من ذرات غير مرئية وخالدة تختلف في الحجم والوزن والشكل، وثمة ذرات خاصة مستديرة ونارية توجد في الصدر تشكل "النفس". ومن هنا، فالنفس هي نتاج تلاق عرضي بين الذرات، وأنها تتكون مع الجسم وتفنى بفنائه. وما جذب أبيقور، في هذه النظرية، هو قابلية النفس للفناء مع الجسم، حيث تجعل هذه القابلية من جميع المخاوف – الدائرة حول معاناة النفس وعذابها بعد الموت – أمراً لا أساس له[٢].

يقول:

"لا يصح أن نفكر في آخرة، وهذا يجعلنا سعداء

ويحررنا من الخوف. وليس الموت شراً، لأننا

إذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا نموت.

وإذا جاء الموت فلا يكون هناك شعور

---

(1) - Epicurus – wikipedia, The free encyclopedia
http: // en. Wikipedia. org / wiki/ epicurus 2002.

(٢) جاك شورون، المرجع سالف الذكر، ص ٦٥.

لأن الموت نهاية للشعور. ومن الحكمة
ألا نخاف مما نعلم أنه عندما يأتي لا نشعر به"[1].

وما دامت الروح موجودة، فإنها تبتلي بالمرض الذي تسببه المعتقدات الدينية[2]، ويتألف من خشية الآلهة والعالم الآخر. إن الآلهة موجودة لكنها ليست كما يظن العامة، ففكرتهم عن الآلهة تنشأ من الخوف إزاء ظواهر طبيعية مفزعة يفسرونها على أنها تجليات للغضب الإلهي. وينشأ تصورهم للعالم الآخر[3] حيث يعاقب الأشرار من سوء الطوية عند الإنسان. فالآلهة - من هذا المنظور - لها سمات أخرى تختلف أتم الاختلاف عن تلك التي تعزى إليها عادة؛ فهم يعيشون حياة سعيدة في عوالم بين الكواكب، لكنهم لا يهتمون بعالم الإنسان لأنه يعكر سعادتهم[4].

يقول "أبيقور":

"ينبغي ألا نخاف من الظواهر الطبيعية ولا القدر ولا الآلهة
بل ينبغي ألا نخاف من الموت. ذلك لأن خوف الموت

---

(١) نقلاً عن: د. زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٥١.

(٢) كان الخوف من الموت عظيماً عند اليونان بما توارثوه من أساطير عن القدر الذي يعبث بالبشر عبثاً، وبما حشدت هذه الأساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم، ومن هذا المنطلق، أراد "أبيقور" أن يرفع عنهم هذا الكابوس؛ وكان في وسعه أن يحول أنظارهم إلى النعيم الذي تحدث عنه "أفلاطون"، لكنه آثر أن يمحو الجنة والجحيم جميعاً بمذهبه في اللذة.

(٣) انظر الفصل الأول من هذا البحث.

(٤) قارن في ذلك:

- Phillip Mitsis, Epicurus' Ethical Theory (The Pleasures of Invulnerability), Cornell University Press, Ithaca and London, 1988, p. 27

من فعل المخيلة، نتخيل الجسم الميت ذا حساسية فيأخذنا
الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم، أما الحكيم فيعلم جيداً
أن الموت فناء تام، وأن الخلود مستحيل، فلا يفكر فيه
ولا يتحسر عليه"(١).

لقد انصرف جهد "أبيقور" لتخفيف حدة الموت ومحاولة تحقيق السلام العقلي، فالإنسان يمكنه أن ينتزع من الحياة الحد الأقصى لـ اللذة. غير أنه ليس هناك تناقض بين التأكيد على أن اللذة هي الهدف من الحياة وأن المثال الأعلى للرجل الحكيم هو الوصول إلى حالة التحرر من القلق التي يمكن الحصول عليها عن طريق قمع الرغبات وقهر المخاوف. ومن هنا، فإن حالة التحرر من القلق ليست غاية في ذاتها، وإنما هي تستمد قيمتها من كونها أداة لبلوغ اللـذة(٢).

يقول:

"إن الموت لا يعني شيئاً بالنسبة لنا
فالخير كله والشر جميعه يكمن في الحس
لكن الموت حرمان من الحس، ومن هنا
فإن الفهم الصحيح هو أن الموت لا يعني
شيئاً بالنسبة لنا"(٣).

---

(١) نقلاً عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٢١.

(٢) جاك شورون، المرجع السابق، ص ٦٥.

(3) - Epicurus – The Internet Encyclopedia of Philosophy http:// www. iep. utm. edu/ e/ epicur. htm 2002.

قارن كذلك: د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت – لبنان، ١٩٧٩، ص ٦٨.

وجاء "لوكريتوس"[(١)]، تلميذ "أبيقور"، وأدرك أن الخوف من الموت ينشأ غالباً من القول أن عقل الإنسان فان، وأن هذا الخوف لم يتصد له الإنسان بالصورة المناسبة. وقد تخلى عن سخريته اللاذعة من أولئك الذين يخشون من خواء الموت وعدمه ويأخذ بحجة فراغ الحياة ورتابتها، ويلجأ إلى استخدام بدعة التقليل من شأن الحياة لجعل الموت مقبولاً. يقول:

"سوف ترقد ولن تستيقظ ثانية أبداً

وعندما تفارق الحياة تتخلى عن ألمك العنيف

وأسوأ ما يمكن أن يحل بك هو سبات عميق

وليل طويل... موجود يفنى وموجود آخر

يظهر، يتغير لكنه لا يضيع... فالطبيعة تعطي

وتأخذ"[(٢)].

التأهب للموت

ركزت الأبيقورية على الفرد ذاته، وحاولت أن تعيد بناء الثقة بالنفس

---

(١) لوكريتوس Lucretius (٩٩ – ٥٥) ق.م شاعر وفيلسوف روماني من أتباع "أبيقور"، لا توجد معلومات كثيرة عن حياته، سوى أنه انتقل في أنحاء إيطاليا وزار صقلية، وانصرف عن المنازعات السياسية في عصره. نظم قصيدة هامة في الأدب اللاتيني، تعد من أروع ما خلفه اليونان عنوانها: "عن طبيعة الأشياء" وتتكون من ستة أجزاء، استلهم موضوعها من فلسفة "ديمقريطس" و"أبيقور". والهدف الرئيسي في هذه القصيدة هو تحرير الإنسان من الخرافات وإقناعه بأنه "سيد نفسه"، وبأنه ليس في حاجة إلى مخافة الآلهة؛ ومن ثم لا مبرر لخوفه من الموت.

(٢) نقلاً عن: جاك شورون، المرجع سالف الذكر، ص ٦٩.

انظر أيضاً: الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف محمد شفيق غربال، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٧٢، الجزء الثاني، ص ١٥٧٩.

والاعتماد على الذات والقوة الداخلية؛ كما حاولت السيطرة على المخاوف وضروب القلق المختلفة. أما الرواقية، فعلى الرغم من اهتمامها بصورة مماثلة تدعم مقاومة الفرد لتقلبات العالم الخارجي، فإنها سعت إلى غرس جذور الإنسان في الطبيعة. فالإنسان يحيا ويسلك "وفقاً للطبيعة"، والموت ينتمي إلى النظام الكوني للأشياء تماماً كالميلاد، وبقدر ما هو قانون شامل قابل للتطبيق على كافة الكائنات الحية؛ فإنه كذلك "موافق للطبيعة" وبالتالي فإنه قانون عادل، ولا أساس للشكوى منه أو الاحتجاج ضده[١].

إذن، تعاملت الرواقية مع المشكلات التي تواجه الإنسان على نحو أفضل من الأبيقورية. ومشكلة الخوف من الموت، التي شغلت مكانة رئيسية في تفكيرها، أمكن - من حيث المبدأ - الرد عليها من زاويتين: الأولى، على المستوى النفسي وذلك بفكرة اللامبالاة. والثانية، على المستوى الميتافيزيقي وذلك عبر نظرة وحدة وجود إلى العالم، والأمل في عناية إلهية متسامحة[٢].

تصدى الفيلسوف الرواقي "سنيكا"[٣] لمفهوم الموت، في محاولة لتحييده

---

(١) جاك شورون، المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر:

- Stoic Philosophy

http:// www. geocities. com/ westhollywood/ heights/ 4617/ stoic. htm| ? 2002.

(٣) سنيكا Seneca (٣ ق.م - ٦٥ م) شاعر وفيلسوف روماني، أصله من أسبانيا. بدأ حياته بدراسة الفلسفة والخطابة، واكتسب شهرة فائقة في سن مبكرة، فأصبح مشرفاً على تربية "نيرون" الذي قربه إليه عندما أصبح إمبراطوراً؛ ولكنه اتهم بعد ذلك بالتآمر ضد سيده الذي أمره أن ينتحر فأطاع أمره وقطع شرايينه. يعد سنيكا من أبرز الفلاسفة الرواقيين، كتب في الأخلاق والفلسفة عدة رسائل أرسلها إلى صديقه "لوكيلوس" Lucilius تتضمن دراسته لبعض مشكلات الطبيعة ممزوجة بمسائل أخلاقية وإنسانية. كتب عن "الرحمة" و "الغضب" و "السعادة" و "قصر الحياة" و

وامتصاص الخوف الكامن فيه، والناتج عنه. فهو القائل:

"إن من لا يملك إرادة الموت، لا يملك إرادة الحياة"

"لقد منحت لنا الحياة، فحسب، شريطة أن نلاقي الموت"

"وما دامت الحياة تتحرك حتماً باتجاه الموت، فمن الحماقة عندئذ أن يرهبه الإنسان"(١).

وينظر "سنيكا" إلى النفس نظرة تقترب من "أفلاطون" و"فيثاغورس"، فهي داخل جدران الجسم. ولابد لها أن تتحرر في لحظة ميلاد أخرى، فكما يضمنا رحم الأم استعداداً لقذفنا إلى العالم؛ كذلك النفس، وهي تواصل البقاء في العالم، يتم إنضاجها من الطفولة إلى الشيخوخة، استعداداً لميلاد آخر. وهنا يقول "سنيكا":

"إن اليوم الذي ترهبه بوصفه النهاية هو مولدك إلى رحاب الأزل"(٢).

"ثبات الحكيم" و "اطمئنان النفس"، لكن أهم مؤلفاته الأدبية التي تعزى إليها شهرته في العالم الحديث هي مسرحياته "ميديا" و "هيراكليس مجنوناً" و "فايدرا" و "أوديب" و "أجاممنون" وكلها مقتبسة أو مستمدة من المسرح اليوناني.

(١) راجع في ذلك:

– Seneca, Letters, translated by C. D. N Costa, England Aris and Philips LTD, Teddington House, U. K. 1988, Letter , p. 27.

(2) نقلاً عن: - Moses Hadas, The Stoic Philosophy of Seneca (Essays and Letters of Seneca) Doubleday and Company, Inc, New York, 1958, 79.

ولا تبعد رؤية "ابكتيتوس"(١) كثيراً عن تصورات "سنيكا"، فإذا كانت الحياة هي حُصر بين الميلاد والميلاد؛ فإن الطابع المؤقت ينبغي ألا يولد سوى خوف مؤقت. إن الحياة مجرد لحظات انتظار نقضيها ريثما يأتي القطار، لينقلنا إلى موطننا الأخير. وما بين القلق والتوتر والخوف، هناك رغبة عارمة تنتظر بداية الرحلة المثيرة. ومن هذا المنطلق، تتلخص أفكار "ابكتيتوس" في أن "الموت ليس مفزعاً"، لكن الفزع يكمن في مفهومنا عن الموت، أي أن هذا المفهوم هو المفزع، فليس الموت أو الألم هو الشيء المخيف وإنما خشية الألم أو الموت"(٢).

والطابع المؤقت للأشياء، هو الذي قاد "ماركوس أوريليوس" Marcus Aurelius أيضاً لاعتبار الحياة مقاماً غريباً، فالأمر كله لا يعدو أن يكون دوامة مستمرة من الانزلاق نحو هاوية العدم. لقد أدرك "أوريليوس"، الذي وصل إلى مرتبة الإمبراطور، أن كل شيء زائل، وكل عظيم مصيره الموت؛ وحين ينتهي الاحتفال يسود الصمت ويلف النسيان كل شيء. يقول:

"لا تحتقر الموت، بل رحب به

لأنه جزء من الأشياء التي تريدها الطبيعة"

---

(١) كانت حياة "ابكتيتوس" Epictetus (حوالي ٥٠ – ١٢٠) صورة صادقة لفلسفته. ولد في "هيرابوليس" بآسيا الصغرى، وأرسل إلى روما وهناك أصبح عبداً لرجل يدعى "أبافروديت" (وكان من أصدقاء نيرون)؛ ومن هذا اشتق اسم "ابكتيتوس" ومعناه العبد. لم يدون آراءه الفلسفية، لكن تلميذه "أريانوس" نشر بعد وفاته كتاباً أسماه "محادثات ابكتيتوس" جمع فيه معظم أقوال أستاذه. والفلسفة التي تعلمها "ابكتيتوس"، وسط العبودية والبؤس، هي تحرير النفس تحريراً أخلاقياً.

(٢) راجع في ذلك:

- Epictetus: selected works

http:// www. geocities.com/ westhollywood/ heights/ 4617/ stoic. htm| ? 2002.

" والرجل الذي ألف التفكير والتعقل لا يجزع
من الموت ولا يبتئس له، ولا ينفر منه، ولا يزدريه،
بل ينتظره كما ينتظر فعلاً من الأفعال الطبيعية"[١].

لكن تأثير المذهب الرواقي، رغم استمراره عدة قرون، لم يكن هو التأثير الفلسفي الوحيد. فقد تم إحياء مذهب "أفلاطون" على يد مجموعة من تلامذته وأتباعه وهم أصحاب "الأفلاطونية المحدثة" Neo-Platonism، ويعد "أفلوطين" الشخصية البارزة في هذا المذهب.

ساير "أفلوطين" الرأي التقليدي الذي بدأ منه "أفلاطون" – بل ربما قبله – والذي يعتمد في إثبات خلود النفس على القول بأنها لا مادية بسيطة. وقد انتهى إلى القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة في النفس، وما يتصف دائماً بالحياة يكون خالداً بالضرورة.

ولا يكتفي "أفلوطين" بهذا البرهان العقلي على خلود النفس، بل يتحدث عن دليل آخر يتجاوز الرأي الأفلاطوني ويتوافق مع نزعته الصوفية[٢]، يقول:

---

(١) نقلاً عن: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٦٧.

قارن كذلك: - Dictionary of The History of Ideas, Marcus Aurelius

http: // etext. lib. virginia. edu/ cgi – local/ DH1/ ot2 www. dhi? specifile = / texts/ english/ dhi/ dh... 2002.

(٢) لا يكتفي "أفلوطين (٢٠٥ – ٢٧٠) بالبرهان العقلي والشواهد الصوفية، وإنما يأتي ببرهان ديني مستمد من المعتقدات الشائعة في عصره. فلو كانت النفوس فانية، لما أمرتنا الآلهة بتهدئة نقمة النفوس التي أسيء إليها خلال حياتها، ولما دعتنا إلى تكريم الموتى وتبجيلهم.

"أنت لا تؤمن بخلود نفسك، لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته. ولكنك إذا شئت أن تدرك طبيعة النفس على حقيقتها فلا تتأملهاوهي مختلطة بالجسم، وإنما عليك أن تحاول تجريـــــدها من هذا العنصر الغريب عنها، وأن تنظر إليها في ذاتها. ولمــــا كانت حياتنا في هذا العالم مرتبطة بالجسم بالضرورة، فإن الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة النفس خالصة، هي أن تطهر نفسك من التعلق بالجســـــم وتدربها على التأمل الخالص للحقائق العليا، وحين تصل النفس بعد هذه التنقية الصوفيــــة إلى تأمل المعقولات، وحين تشـــاهد ذلك العالم الإلهي العلوي، ستوقن حقاً بأنها خالدة" (١).

إن النفس تود المشاركة فيما هو إلهي، ومن هنا فإنه من الضروري الإسراع برحيلنا عن هذا العالم، لذلك كانت كلمات "أفلوطين" الأخيرة متفقة مع فلسفته ومع موقفه من الوجود الأرضي والموت، حيث قال:

"إنني أبذل جهدي الأخير لإرجاع ما هو إلهي بداخلي

إلى ما هو إلهي في الكون" (٢).

فزع الموت

تلقى الأديان السماوية ظلاً كثيفاً من القداسة، حول مفاتيح الوجود الكبرى، وهذه القداسة ليست أمراً جديداً في حياة الإنسان؛ لأنها جزء من تكوينه الروحي المتميز. وتاريخ العبادة الطويل، لم يستطع أن يستأصل من

---

(١) أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ص١٣٣ – ١٣٤.

قارن كذلك: د. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦ (الميمر التاسع من "أثولوجيا" في النفس الناطقة وأنها لا تموت) ص ١٢٢.

(٢) نقلاً عن: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ٨٤.

داخل الإنسانية، إحساسها الخاص بالتآكل والتبدد. ومادام الموت قانون الطبيعة الأزلي، فإن المجهول لازال محيطاً شاسع الأبعاد[١].

في خضم هذا الوجود، سعى الإنسان لسبر الحقيقة الميتافيزيقية في محاولة لصياغتها، وخاض مغامرة البحث عما هو كامن وراء الظواهر، عما هو أقوى منها جميعاً. وأدرك أن الموت هاوية مفتوحة، ينتهي إليها كل طريق، والحياة رعشة عابرة وأنشودة تعزف على أوتار زمن مؤقت. ومن هنا سعى للبحث - في أعماقه - عن مصادر أكثر وثوقاً وطمأنينة تكفيه، حين تأتي اللحظة التي لا يعي فيها سوى صدى الزمن وانزواء الوجود.

وقد ارتبطت مسألة الموت، في جميع الأديان السماوية، بحقيقة الخالق والمخلوق، فخالق الكون هو مصدر الحقيقة كلها، عنه يصدر أي شيء، وإليه يعود كل شيء بالضرورة. وإذا كان الخلود هو الصفة الأساسية للخالق، فإن الموت هو مصير جميع المخلوقات. لذلك بذلت جميع الأديان أقصى جهدها، لترويض الشعور الإنساني، وتحويل الموت إلى حقيقة مقبولة ومستوعبة من قبل الوعي البشري[٢].

معاناة الموت

في العهد الجديد عمت فكرة الخطيئة وانتشرت، فخلقت المسيحية جواً مفزعاً تجاه فكرة الموت، فكل مجد زائل، وكل جمال ذابل، وكل عظيم يموت. وهذا المنطلق العام، هو الذي وشح الفكر المسيحي بالسواد طيلة زمن طويل، فلا شيء باق وكل شيء يذوي؛ مما جعل حلم "اللاموت مستحيلاً".

(1) - Eliot Weinberger, A History of Eternity, Cambridge Mass, The Mit Press, 1997, p. 131.

(٢) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ٤٣.

وحين تحدث القديس بولس عن بعث الموتى في موعظته لأهل أثينا، سخر منه بعض الناس وأتهم بالهذيان لأنهم ألفوا مبدأ خلود النفس. وقد ورد في الإصحاح السابع عشر من سفر أعمال الرسل:

"فالله الآن يأمر جميع الناس في كل مكان أن يتوبوا متغاضياً عن أزمنة الجهل. لأنه أقام يوماً هو فيه مزمع أن يدين المسكونة بالعدل برجل قد عينه مقدماً للجميع إيماناً إذ أقامه من الأموات. ولما سمعوا بالقيامة من الأموات كان البعض يستهزئون والبعض يقولون سنسمع منك عن هذا أيضاً، وهكذا خرج بولس من وسطهم"[١].

وحينما ذكر أن الأجسام الميتة ستنهض وتسير لم يستطيعوا حمله على محمل الجد. وحينما مثل القديس بولس في حضرة الملك "أجريبا" Agrippa وسمعه "فستوس" Festus الوالي الروماني، لم يستطع أن يكبح جماح غضبه:

"بينما هو يحتج بهذا قال فستوس بصوت عظيم أنت تهذي يا بولس. الكتب الكثيرة تحولك إلى الهذيان. فقال لست أهذي أيها العزيز فستوس بل أنطق بكلمات الصدق"[٢].

يمكن إدراك طبيعة الانطباع الهائل الذي تركته هذه الرسالة حينما نتأمل حقيقة أن الانشغال بالموت وخشيته وصلا إلى الذروة في ذلك الوقت، إذ كان ذلك هو العصر الذي ازدهرت فيه بروما تجارة صكوك الخلود، وغدت فيه الطقوس السرية لتطهير البدن وإعداده للتجلي والسمو من أمور الحياة اليومية. وفي هذا العالم المضطرب الممتلئ ذعراً انتشرت الأنباء القائلة بأن

---

(١) أعمال الرسل الإصحاح السابع عشر (١٧، ٢٠ – ٢٣) ص ص٢٢٣ – ٢٢٤ من الكتاب المقدس (العهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٨٥.

(٢) أعمال الرسل الإصحاح السادس والعشرين (٢٦، ٢٤ – ٢٦) ص ٢٤١.

"البعث" قد شوهد بالفعل، فالموت - ذلك الفزع العظيم - ليس على ما يبدو عليه، أعني قوة لا تقهر وقدراً لا مناص منه، لقد تم قهره، وسينهض الأموات من جديد[1].

وعلى الرغم من التأكيد المستمر بأن الموت خير من الحياة، فإن الفزع من الموت كان عاماً. حقاً إن كل شيء يحيا ويوجد في الله ويجد أمانه فيه، ولكن هل بوسع الإنسان أن يفعل الحق من خلال الله؟ هل يمكنه أن يحيا وفق أوامره؟ أو كما يقول القديس أوغسطين:

"يا رب، لقد خلقتني من أجلك وسأظل ما حييت
قلقاً حتى استقر فيك"[2].

خشية الموت

نالت ظاهرة الخوف من الموت اهتمام العديد من المفكرين الإسلاميين، سواء من الفلاسفة أو المتصوفة. تحدث عنها أبو بكر الرازي وإخوان الصفا حديثاً موجزاً، كما تحدث عنها ابن مسكويه حديثاً موسعاً في الفصل الذي عقده في كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"[3] بعنوان "علاج الخوف من الموت"، ويكاد يكون ما ذكره ابن سينا في رسالته "دفع الغم من الموت" ترديداً لما ذكره ابن مسكويه. ثم جاء أبو حيان التوحيدي وتحدث عن مسألة "الجزع من الموت" في مواضع متعددة من مؤلفاته، ففي كتابه "الهوامل

---

(١) جاك شورون، المرجع سالف الذكر، ص ٩٣.
- قارن Stephen T Davis Death and After Life The Macmillan
كذلك: press LTD ١٩٨٩ p. ٢.
(٢) انظر: اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، التراث الروحي، ص ٢٤٠.
(٣) انظر ص ٧٠ من التمهيد الخاص بهذا الفصل.

والشوامل"[١] يسأل ابن مسكويه ما سبب الجزع من الموت؟ وما الاسترسال إليه؟ فيجيب ابن مسكويه أن "الجزع من الموت على ضروب، وكذلك الاسترسال إليه، وبعضه محمود، وبعضه مذموم. وذلك أن من الحياة ما هو جيد محبوب، ومنها ما هو رديء مكروه، فيجب من ذلك أن يكون ضدها الذي هو الموت بحسبه: منه ما هو حيال الحياة الجيدة المحبوبة، فهو رديء مكروه، ومنها ما هو حيال الحياة الرديئة المكروهة، فهو جيد محبوب"[٢].

وفي كتاب "المقابسات"[٣] تحدث أبو حيان التوحيدي عن "الجزع من الموت" في الجزء المتعلق بـ"النظر في حال النفس بعد الموت". قال ماني المجوسى لأبي الحسن محمد ابن يوسف العامري:

"أيها الشيخ إني أجد النظر في حال النفوس بعد الموت مبنياً على الظن والتوهم، وذلك أن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده كذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه؛ لأنه يصير مشفي

(١) كتاب "الهوامل والشوامل" عبارة عن مجموعة من المسائل يطرحها أبو حيان التوحيدي (١٢٥٦ - ١٣٤٤) على ابن مسكويه ليجيب عنها إجابة فلسفية، وهو في الحقيقة كتابان لمؤلفين كبيرين. ومعنى "الهوامل" الإبل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى، أما "الشوامل" فتعني الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها، وقد استعار أبو حيان التوحيدي كلمة "الهوامل" لأسئلته المبعثرة التي تنتظر الجواب، واستعمل ابن مسكويه كلمة "الشوامل" في الإجابات التي أجاب بها، فضبطت هوامل أبي حيان.

(٢) أبي حيان التوحيدى، وابن مسكويه، الهوامل والشوامل، حققه ونشره أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١، القاهرة، مسألة رقم بعنوان: "مسألة طبيعية وخلقية". ص ٧٢.

(٣) "المقابسات" مجموعة حوارات تناقلها الرواة عن أبو حيان التوحيدي، وتدور بينه وبين القاضي أبو حامد المروروزي أحد الأئمة الفضلاء وهو حجة في أمور الدين، ويُرجع إليه في أصول الشريعة وفروعها.

علمه ومستنبط مراده عدماً. والعدم لا يقتبس منه علم شيء بوجه، ولا يستفاد منه معرفة حال، لا فيما يتعلق بالحق، ولا فيما يتعلق بالباطل".

فقال في الجواب: "ليس النظر في حال النفس مبنياً على الظن، لأن النفس ليست تابعاً للمزاج ولا حادثة بالأخلاط بل هي مستتبعة للمزاج ومقومة للأخلاق بوكالة الطبيعة التي هي ظل من ظلالها، وقوة من قواها. والنفس ليس لها استعانة بالبدن ولا بشيء منه، وأنها خالصة لا شوب فيها وقائمة بجوهرها، غنية بنفسها عما يفسدها ويحللها ويؤثر فيها. وبالتالي يتضح للإنسان أن النفس يمكن أن تطلب علم حالها بعد مفارقة البدن بالأمر الطبيعي والسبب الضروري، فقد تجلى وانكشف أن البحث عن ذلك ليس بحثاً عن عدم مطلق، بل هو بحث عن أحوال منزلة مشهودة، مرتبة محدودة"[١].

أما الغزالي فقد عالج مسألة الخوف من الموت من وجهة نظره كمتصوف، ونجده في "إحياء علوم الدين" يقسم الناس عدة طوائف إزاء مسألة الموت[٢]:

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: أبي حيان التوحيدي، المقابسات، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية والمكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٢٩، مقابسة رقم بعنوان: "في أن النظر في حال النفس بعد الموت مبني على الظن والوهم". ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٢) تحدث أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) عن "مسألة الموت" في مواضع متفرقة من مؤلفاته: مثل "إحياء علوم الدين"، و "الأربعين في أصول الدين" فضلاً عن إشاراته إلى هذه المسألة في كتبه ورسائله الأخرى. لكن الغزالي اقتصر على جانب معين من "مسألة الموت" وهو ما يسمى "بموت الصورة الجسدية"، وهو الموت الطبيعي الذي يعرفه كل إنسان، ولم يتطرق إلى ما أشار إليه بعض الصوفية - وعلى رأسهم ابن عربي - من أنواع أخرى للموت؛ مثل موت القلب أو الموت عن الحق، والموت عن الخلق الذي هو الفناء الصوفي.

الطائفة الأولى، هم المنهمكون في الدنيا، المكبون على غرورها، المحبون لشهواتها. تغفل قلوبهم لا محالة عن ذكر الموت، فلا يذكرونه، وإذا ذُكروا به كرهوه ونفروا منه، وإذا ذكروه فإنهم يذكرونه للتأسف على دنياهم ويشتغلون بمذمته. وهؤلاء يزيدهم ذكر الموت من الله بعداً.

الطائفة الثانية، هم التائبون المبتدئون، وهم يكثرون من ذكر الموت لينبعث به من قلوبهم الخوف والخشية، فيوفون بتمام التوبة. وربما يكرهون الموت خيفة من أن يخطفهم قبل تمام التوبة وقبل إصلاح الزاد (الذي يتزودون به للآخرة) وهؤلاء دائمي الاستعداد للموت، لا شغل لهم سواه[١].

الطائفة الثالثة، وهم العارفون المنتهون، وهم يذكرون الموت دائماً لأنه موعد للقائهم لحبيبهم، وهؤلاء في غالب الأمر يستبطئون مجيء الموت ويحبون مجيئه ليتخلصوا من دار المعاصي وينتقلوا إلى جوار رب العالمين.

الطائفة الرابعة، وهذه الطائفة أعلى رتبة من هؤلاء العارفين المنتهين، وهي رتبة مَنْ فوّض أمره إلى الله تعالى فصار لا يختار لنفسه (أي لا يشتاق) موتاً ولا حياة؛ بل يكون أحب الأشياء إليه أحبها إلى مولاه، فهذا (شخص) قد انتهى بفرط الحب والولاء لله تعالى إلى مقام التسليم والرضا، وهو الغاية والمنتهي في سلوك طريق التصوف[٢].

أما رأي ابن عربي[٣] في مسألة "الخوف من الموت" فنجده يشير – في

---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مع مقدمة في التصوف الإسلامي، دراسة تحليلية بقلم د. بدوي طبانة، إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧، الجزء الرابع، ص ٤٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨٠.

(٣) يعد "ابن عربي" (١١٦٥ – ١٢٤٠) نموذجاً فريداً بين مفكرى الإسلام على وجه العموم، والصوفية على وجه الخصوص، وذلك لأنه تناول فكرة الموت بنظرة شمولية تتفق مع مذهبه في وحدة الوجود. وقد عرض لهذه الفكرة في كتابه الضخم الموسوم

مواضع متفرقة من كتبه- إلى أن الموت يسبب الفزع والاضطراب والخوف لجميع الناس. "أما المؤمن فلما قدم من إساءة. وأما العارف فللحياء من الله عند القدوم عليه تعالى. وأما الكافر فلفقد المألوفات. فالصورة الموجزة التي يقدمها ابن عربي لمسألة "الخوف من الموت" توضح رأيه في هذه المسالة على النحو التالي:

إن الخوف من الموت ظاهرة عامة لدى الناس جميعاً.

أسباب الخوف من الموت تختلف باختلاف الناس.

فالمؤمن يخاف من الموت لعلمه بأنه قد اكتسب سيئات وأنه سيسأل عنها، والعارف - الذي هو أعلى مرتبة من المؤمن - يخاف من الموت لاستحيائه من الله عند القدوم عليه واللقاء معه وذلك لعلمه بجلال الله وهيبته. أما الكافر، فإنه يخاف الموت؛ لأنه بالموت سيفارق كل ما ألفه واعتاده في هذه الحياة الدنيـا.

ومن هنا، جاءت آراء ابن عربي في المسائل المتعلقة بموضوع الخوف من الموت تعبيراً عن الجانب العملي في التصوف الذي يتمثل في الرياضة الروحية، والمرتبط بالكشف الصوفي والفناء الصوفي[١].

رهبة الموت

صاحب استيعاب العقل البشري، لحقيقة الموت، ارتقاء الوعي الإنساني في محاولته لفهم الكون وعقلنة الوجود، وهذا أمر أدى بدوره لخلق شبكة

بـ "الفتوحات المكية"، كما أورد بعض الإشارات - بطريقة موجزة - في رسائله الصغرى، وفي كتابه "فصوص الحكم".

(١) ابن عربي، الفتوحات الملكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السفر السابع ص ٣٨٣.

معقدة من التراكيب العقلية، لعبت دوراً أساسياً في بناء المعرفة، عبر آلاف السنين. ولا شك أن تطور الوعي، قد عانى خلال مساره الطويل، سلسلة من الإشكاليات. فالوجود الذي نحياه هو التشخيص الوحيد لمعنى شامل لازال مجهولاً حتى الآن، لذلك يصعب علينا أن نعترف – تحت مظلة العقل – بحتمية اختفائنا، ومغادرتنا لهذا العالم دون مبرر ودون إرادة[١]. ونحن حين نمنح هذا الوجود كل هذه الأهمية القصوى، فلأننا أصلاً لا نملك شيئاً حقيقياً سواه. فنحن لا نعرف ما كان وما سيكون، ولكننا نعرف – على الأقل – ما هو كائن، وما هو كائن لابد أن يحمل قبساً من جوهر السر الذي جعله حقيقة حية ملموسة.

الإحساس بالموت

لا شك أن المنحى الرئيسي العام للفكر البشري، في سعيه وراء المعرفة – منذ فجر التاريخ – قد اتسم بالانتقال شيئاً فشيئاً، مما هو مجرد غامض وشامل، إلى ما هو مشخص محدد ومدرك؛ ومما هو مجهول مخيف، إلى ما هو معلوم ومفسر. هذا المنحى قاد الإنسان إلى بناء أقيسة مبسطة للوعي، تمكنه من امتلاك لغته التعبيرية الخاصة، ويروي من خلالها قصة كفاحه في الوجود. وفي نطاق هذا السياق، نلتقي بكيفية عقلية جديدة، حولت معايير الوعي من أشباح معنوية خفية، إلى هياكل رمزية متجسدة.

وتعكس "رسالة الغفران"[٢] للمعري صورة واضحة لمستوى الوعي،

(١) محمد منير منصور، المرجع سالف الذكر، ص ١٥٤.

(٢) كتب المعري (٩٧٣ – ١٠٥٧) "رسالة الغفران" في نثر فني رائع رداً على رسالة ابن القارح، الذي أعرب فيها عن إعجابه بأبي العلاء، وقدح فيها هؤلاء الشعراء والأدباء الذين عاشوا في الكفر والفجور؛ دون أن يتناول مسألة الرحمة بالنسبة لهم. فما كان من أبي العلاء المعري إلا أن كتب رسالة طويلة إلى صاحبه صور له فيها رحلته إلى

وللمكانة التي يحتلها الإنسان في سلم الكمال، وحجمه داخل العالم المطلق؛ وأثر كل ذلك في بناء معادلة للقيم(١). فأمام الكمال المطلق في العالم الآخر، نجد ابن القارح نموذجاً لضآلة الإنسان وفقر أساليبه والتواء تفكيره، ومحدودية الرؤية لديه. والإنسان لم يختر ميلاده، ولا حياته، ولا زمنه، ولا مجتمعه، ولا موته، فهو يدخل إلى الدنيا مجبراً كارهاً، ويخرج منها أيضاً مجبراً كارهاً. وهكذا أعلن أبو العلاء المعري، في صرامة نفس لم تشهد شيئاً من مباهج الحياة ومتعها، أن الموت هو أفضل الأشياء، فمصير الإنسان أن يجتاز الحياة وينتظر الموت.

ويعتمد بناء "الكوميديا الإلهية"(٢) على رؤيا نقلت "دانتي" لزيارة العالم الآخر (٣)، حيث استولى عليه نعاس ثقيل. وحين أفاق وجد نفسه عند ذاك

الملأ الأعلى وسياحته في الجنة والنار، وبين فيها كيف غفر الله للأدباء والشعراء بوجه خاص، وإن كانوا عصاة ملحدين.

(١) انظر بالتفصيل: أبي العلاء المعري، رسالة الغفران (ومعها نص محقق من رسالة ابن القارح)، تحقيق وشرح د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة: ١٩٦٩، ص ٣٢١ وما بعدها.

(٢) تعتبر الكوميديا الإلهية، للشاعر الإيطالى "دانتي أليجيري" (١٢٦٥ - ١٣٢١) أهم عمل أدبى عرفته أوروبا خلال العصور الوسطى، فقد وصفت بأنها معجزة شعرية تسعى لإصلاح البشرية جمعاء. وقصد دانتي أن يجعل منها بداية لعصر جديد، وكأنه أراد أن يضع كتاباً مقدساً جديداً يهدي البشر إلى سواء السبيل. ويرى دانتي أن لقصيدته ثلاثة معان: المعنى اللفظي، وموضوعه حالة الروح بعد الموت. والمعنى الرمزي، وموضوعه الإنسان بما يناله من جزاء على ما فعل. والمعنى الصوفي، وموضوعه الخروج بالناس من البؤس في الحياة الدنيا، وقيادتهم إلى طريق الخلاص والسعادة في الحياة الآخرة.

(٣) لم يكن دانتي أول من تناول فكرة العالم الآخر أو فكرة التطهر، في أثناء الحياة أو بعد الموت أو بعد يوم الحشر، أو في أكثر من مرحلة من هذه المراحل. إذ ارتبط ذلك بما خالج البشر بشأن مصيرهم، وما اعتورهم من المشاعر، إزاء الآثام والخطايا. وظهر أثر ذلك في التراث الإنساني منذ أقدم العصور. (انظر الفصل الأول من هذا البحث

الوادي الذي مزق مرآه قلبه من الخوف، وكمن خرج من البحر إلى الشاطئ لاهث الأنفاس، راح يتأمل من ورائه المياه الرهيبة. يقول:

"هكذا التفتت روحي إلى الوراء، وكانت لا تزال لائذة بالفرار، لكي تحملق في الطريق الذي لم يدع أبداً إنساناً حياً "[١].

عند باب الجحيم قرأ دانتي "لم يخلق قبلي شيء سوى ما هو أبدي، وإني باق إلى الأبد. أيها الداخلون، اطرحوا عنكم كل أمل"[٢].

وفي الجحيم سمع دانتي صرخات المعذبين كعاصفة هوجاء، فبكى من هول ما سمع. وحين سأل عمن يكون هؤلاء المعذبون، جاءه الجواب بأنهم كانوا في الدنيا يبحثون عن مصلحتهم الذاتية فقط. فلم يعصوا الله، ولم يطيعوه في الوقت ذاته، وعاشوا بلا فضيلة ولا رذيلة. فطردتهم السماء حتى لا ينقصوا جمالها.

ومع خروج دانتي من الجحيم، تبدأ المرحلة الثانية التي تقتضي الصعود في أفاريز "المطهر" [٣] وهو مكان قائم بين الجحيم والفردوس، ويمثل رحلة التوبة والتكفير عن الخطايا. ويبتعد الجو العام الذي يسيطر على المطهر عن أجواء الجحيم. فالروح ترتجف هنا في رقة واستشفاف وتنغمس في سماحة صوفية، فتتخلى عن فرديتها؛ وتتلاشى في محيط الحب الشامل. يقول:

"سأتغنى بتلك المملكة الثانية، حيث تتطهر الروح الإنسانية، وتصبح

"أسطورة الموت").

(١) دانتي أليجيري، الكوميديا الإلهية (النشيد الأول الجحيم)، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، الأنشودة الأولى، ٢٥، ص ٨٢.

(٢) الأنشودة الثالثة، ٧، ص ١٠٣.

(٣) فكرة التطهر من الخطايا، فكرة متأصلة في تراث الشعوب، وتعد من الركائز الأساسية في الأديان السماوية الثلاثة.

جديرة بالصعود إلى السماء" [(١)].

في الفردوس ينقلنا دانتي إلى القمة، وهي ذروة تعبر عن رحلة العقل من المعاناة إلى التأمل. وحين يقف أخيراً أمام النور الإلهي ويخاطبه قائلاً:

"أيها النور الأبدي الساكن إلى ذاتك وحدها، والذي تدرك ذاتك بذاتك، وبكونك مدركاً من ذاتك، ومدركاً إياها، فإنك تحب ذاتك وتبتسم" [(٢)].

فهو يحاول الانتقال إلى مرتبة أعلى من مرتبة الفيلسوف هي مرتبة الرؤية والمشاهدة، حيث أصبح شاهداً بفضل ما أفاض الله عليه من نور أضاء له ما كان غامضاً ومجهولاً.

وبوصول دانتي إلى هذا المستوى، تنتهي رحلته الطويلة من الجحيم إلى الفردوس. وهي رحلة قدمت خلاصة أقصى ما يستطيع أن يتصوره عن العالم الآخر وإحساسه بالموت.

يقين الموت

القضية الرئيسية هي أن الموت هو ملهم الفلسفة، وكما عرف سقراط الفلسفة بأنها "معرفة الموت"؛ فإنه بدون الموت لا يمكن للبشر أن يتفلسفوا. ولذا فإن الحيوان يحيا دون معرفة الموت، معرفة صحيحة. أما في حالة الإنسان، فإن اليقين المروع بالموت يتداخل مع العقل، أي مع تقبل فكرة أن كل ما يحيا ويتنفس سيختفي ببساطة بعد حين قصير من الدهر.

---

(١) دانتي أليجيري، الكوميديا الإلهية (النشيد الثاني المطهر)، الأنشودة الأولى، ص ٥٨.

(٢) دانتي أليجيري، الكوميديا الإلهية (النشيد الثالث الفردوس)، الأنشودة الثالثة والثلاثون (١٢٤)، ص ٥٥٦.

من هنا رأى مونتاني[١]، أن الحياة مقدر عليها بالموت، ذلك الموت الذي يتهددها في كل لحظة. فما الذي يمكن للمرء أن يفعله إزاء تسلط فكرة الموت عليه والآثار المترتبة على الخوف من الموت؟ [٢] إن على المرء أن يتعلم التعايش مع هذه الفكرة. يقول مونتاني:

" إن من يفهم أن الناس يموتون يفهم فكرة كيف يعيشون" و "من يتعلم الموت ينسى العبودية... إن الموت المخلص يحررنا من كافة القيود ومن العبودية" "إننا نعكر صفو الحياة بخشيتنا من الموت ونعكر الموت بانشغالنا بالحياة"[٣].

يعترف مونتانى في كتابه "الرسائل" بأن الخوف من الموت عذبه طويلاً، حتى حينما كان في كامل صحته. وعبر تفكيره كله ينفذ وعي بما يطلق عليه "بطلان الوضع الإنساني" وهذا على عكس ما ذهب إليه "بسكال"[٤] الذي

(١) ميشيل دي مونتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢) فيلسوف أخلاق فرنسي، أكد على حق الإنسان في التشكك في كل شيء. وسؤاله الذي يقترب من كلمة سقراط "أعرف أنني لا أعرف شيئاً" هو في الوقت نفسه: من أكون؟ و"ماذا أستطيع أن أفعل؟ " فالإنسان ضعيف فان، وهو يحثه على الاعتدال والعمل بالحكمة الخالدة "أعرف نفسك". حاول مونتاني أن يجد طريقة تمنع الخوف من الموت في تسميم الاستمتاع بالحياة.

(٢) انظر في ذلك:

- Donald, Frame, Montaigne's Discovery of Man The Humanization of Humanist, New York: Colombia University Press, 1955, p. 18.

(٣) نقلاً عن: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ١٠٨.

- Montaigne, Essais, selected and edited by لمزيد من التفصيل أنظر: Percival Chubb, London: W, Scott, LTD, 1980, p. 25.

(٤) أثر مونتانى واضح في توجيه بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) لدراسة الإنسان، وفي نوع تلك الدراسة؛ وفي المنهج اللازم إتباعه. جاء وصف مونتاني للإنسان في حياته الواقعية

كان لديه وعي حاد بأهمية "الوضع الإنساني" وهيمنة التفكير في الموت، وذعره أمام هذه الفكرة؛ واقتناعه بأنه إذا ما أدى الموت إلى فناء الحياة، فإنها تغدو مهزلة مجردة من المعنى. يقول:

"الموت الذي يتهددنا في كل لحظة سيضعنا في مأزق مخيف قوامه إما العدم المحض أو التعاسة الأبدية"(١).

هنا يرى بسكال، أن الإنسان كائن ميت. الحياة موضوع تفكيره الأول، والموت موضوع تفكيره الأخير والنهائي والمطلق. الحياة غايته الأولى والموت غايته الأخيرة(٢). لذلك نجد بسكال لا يتفهم اللامبالاة التي يبديها الكثيرون نحو السؤال البالغ الأهمية الخاص بما إذا كان الموت يقضي عليهم كلية وإلى الأبد. ففي رأيه أن خلود النفس أمر يؤثر فينا بعمق كبير، إلى حد أن المرء ينبغي أن يكون قد فقد كل شعور ليظل لا مبالياً إزاء مسألة ما إذا كانت هناك حقيقة حول الخلود أم لا.

المهم بالنسبة للحياة بأسرها – عند بسكال – هو أن نعرف ما إذا كانت

المعتادة، في روحاته وغدواته، في اجتماعاته بالأصدقاء، في حياته على انفراد... لكن عيب مونتانى الأكبر – في رأي بسكال – هو أنه وصف الإنسان في حياته الوضيعة، ولم يصفه في تطلعه إلى ما فوقه، في تطلعه إلى الله.

(١) راجع في ذلك:

– Pascal, Pensêes, translated by A, J, Krailsheimer, Penguin Books, 1995, p. 150.

(٢) د. نجيب بلدي، بسكال، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٢٠.

قارن كذلك:

- Hugh M, Davidson, The Origins of Certainty: Means and Meanings in Pascal Pensêes, The University of Chicago Press, 1979, p. 71.

النفس فانية أم خالدة. ولذلك يرى أنه ليس هناك خير في الحياة إلا الأمل في حياة أخرى، ولا يكون المرء سعيداً إلا بقدر اقترابه من هذا الأمل[١].

أما جوهر الحياة عند شوبنهور فهو الشقاء. "فالإنسان عندما نفذ إلى أعماق الوجود، ألفى أن ماهيته الأصلية هي الشقاء، ورأى أن وجوده ما هو إلا سقوط مستمر في الموت"[٢]. ونحن لا نخاف الموت لأننا نتألم منه، بل إننا قد نختاره للهروب من الألم. فالألم والموت شيئان منفصلان، وكم من إنسان يتألم أبشع الآلام ويكون الموت أقرب إليه من حبل الوريد؛ ومع ذلك فإنه يبذل كل ما في وسعه ليؤخر حلوله ولو لحظة واحدة. أما ما يخيفنا حقاً في فكرة الموت فهو اختفاء الفرد، فإذا استطعنا أن نرتفع فوق الفرد لنرى الأشياء في جملتها؛ لم يتطرق الخوف من الموت إلى نفوسنا، وهذا الارتفاع يكون بالعقل[٣].

وحينما قال تولستوي[٤] "إن حياتك تمر في حضرة الموت، فإذا كنت تعمل من أجل مستقبلك الخاص، فإنك تعرف بنفسك أن الشيء الوحيد

---

(١) جاك شورون، المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) انظر في ذلك:

- Schopenhouer, The World as will and Presentation, translated by F. F. J. Payne, New York, Dover Publication, 1958, p. 325.

(٣) فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ص ص ٨٤ – ٨٥.

(٤) تولستوي Tolstoy (١٨٢٨ – ١٩١٠) هو الروائي الروسي العظيم، الذي ينتمي إلى أسرة روسية عريقة. كانت المصادر الأولى لتكوينه الفكري والثقافي مستمدة من النظم الفرنسية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر. وبرزت أعماله الأدبية كمحاولة للكشف عن تركيب وتفاعلات الحياة الداخلية للإنسان، وأولى رواياته الكبرى "الحرب والسلام".

الذي ينتظرك هو الموت". كانت أزمته الحقيقية هي الحياة التي أصبحت لا معنى لها، بحيث أدرك الإنسان أنه من المستحيل عليه أن يتوقف أو أن يعود إلى الوراء؛ ومن المستحيل عليه أيضاً أن يغمض عينيه أو يتجنب رؤية أنه لا يوجد أمامه سوى الآلام والموت والعدم التام. ولذلك قال عبارته: "الموت... الموت ينتظرك كل لحظة"(١).

(1) - Ronad, Sampson, Tolstoy: The Discovery of Peace, London, Heinemann, 1973, p. 15.

لمزيد من التفصيل انظر: يانكو لافرين، الرومانتيكية والواقعية (دراسات في الأدب الأروربي)، ترجمة حلمي راغب حنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني (١٨٧)، ١٩٩٥، ص ١٠٩.

كذلك: جورج ستاينر، بين تولستوي ودوستويفسكي، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني١٨٥، الجزء الأول، ١٩٩٥، ص ٤١.

الفصل الرابع

الوجود نحو الموت

- قلق للموت
- سر الموت
- الحرية تجاه الموت

تمهيد

اتسمت الفلسفة، في القرن العشرين، بتركيز واسع النطاق حول فاعلية الذات الإنسانية. فقد حدثت قفزة كبيرة - على صعيد الوجود البشري - منحت الإنسان تفوقاً مطلقاً على بقية الكائنات الحية. فهو لم يعد سيد الطبيعة، لكونه كائناً مفكراً فحسب، بل أصبح يحتل - إلى حد ما - مرتبة الإله الوثني الفعال، كما عرّف في عهد الأسطورة(١).

في هذا السياق، كان من الطبيعي، أن تحتل الذات البشرية الخلاقة، مكان الصدارة في سلم الأولويات الفلسفية. فالإنسان الذي بات يحكم الأرض، في ظل إله يحكم الكون، أصبح لغزاً ينبغي فهمه وإدراكه بعمق. والفيلسوف الذي أمضى زمناً طويلاً، يسبر العلاقة بين الله والطبيعة - بمفارقة وعلو خاص - وجد نفسه يقف وجهاً لوجه، أمام صرخة الأعماق وهي تبحث عن حقيقتها الإنسانية المتميزة، متوجة بقلق فكري مدمر(٢).

وفي متاهة هذا العصر، وقفت الفلسفة أمام الإنسان، مدفوعة كي تتغلغل في أعماقه، لتكشف حدة معاناته؛ ومدى إيمانه بعدم جدوى الحياة، وعبثية كل

---

(١) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ٩٣.

(2) Existentialism
http: //www.Thecry.com / existentialism/ 2002.

أمل يخضع سلفاً لنهاية محتومة. وفي قلب هذا الوجود، تحول الموت إلى بركان يفور بالمرارة واليأس، ويتفجر بصمت وعنف داخل الذات البشرية. هذا الموت، الذي جعل حلم الحياة مستحيلاً، وَلَّدَ داخل الإنسان حرية شاملة؛ هذه الحرية مشحونة بالخوف والقلق، ومرهونة بالانتهاء في كل لحظة(١).

لذلك ارتبط الموت، في كثير من التفسيرات، بالحرية؛ فالحرية هي الإمكانية – عل حد قول هيدجر – و "الموت هو الإمكانية المطلقة" بمعنى عدم إمكان أي وجود بشري على الإطلاق.

"الموت هو أخر الممكنات جميعا"، هو الإمكان

الذي يجعل بقية الممكنات كلها (أياً كان نوعها) غير ممكنة"(٢).

ومن هنا، فإنه من ناحية الإمكان (٣)، فالموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط (٤). وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية. فـ"أنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر"(٥). ولهذا عدّ

---

(١) محمد منير منصور، المرجع السابق، ص ٩٥.

(2) - Martin Heidegger, Being and Time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harber and Row, Publishers, New York and Evanston, 1962, H 263, p. 307.

(٣) الإمكان عند "هيدجر"، هو ضرب من الوجود يستطيع الإنسان أن يختاره وأن يسقط فيه ذاته، وأغلب الظن أن المرء في حالة الانتحار يختار الموت بوصفه إمكاناً يمكن أن يتحقق.

(٤) هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية دينياً، فيقال: أن الموت دخل العالم بسبب خطيئة آدم التي أدت إلى طرده من عالم الخلد، فأصبح لأول مرة قابلاً للفناء والموت. ويقول القديس بولس: "بواسطة الإنسان نفذت الخطيئة إلى العالم"، ولما كانت الخطيئة الأولى تعبيراً عن ممارسة الإنسان لحريته لأول مـرة، فقد كان هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية.

(٥) يرى "سارتر" أنه من العبث أن نلجأ إلى الانتحار، بوصفه نهاية للحياة؛ ذلك لأن

البعض الموت بأنه أفضل شيء في الوجود، لأنه مصدر الحرية.

الموت، إذن، هو العنصر الجوهري في الوجود، فحيث يكون الوجود؛ يكون بالضرورة الموت، لذلك اهتمت الفلسفة الوجودية بـ"الموت" وأصبح من موضوعاتها الرئيسية، لأنه يدخل في صميم الموجود البشري ويتغلغل داخلياً في هذا الموجود[١].

والرؤية الوجودية تتضمن المغزى الخاص الذي يتخذه الموت بالنسبة للإنسان، الذي يعرف وحده من بين المخلوقات الحية جميعاً، أن عليه أن يموت. ومن هنا يعرَّف "الوجود الإنساني" بأنه وجود نحو الموت، فبقدر ما يحقق وجوده ويتخذ قراره لصالح توجهه نحو الموت؛ فإنه بذلك يحقق الحرية نحو حدث الموت.

قلق الموت

تظهر مشكلة الموت مرتبطة بسؤال مهم هو: كيف يمكن للمرء أن يدرك الوجود البشري ككل؟ إذا كانت طبيعة الوجود البشري ذاته هي أن "يخرج من" وجوده الحالي إلى وجود جديد، بحيث يكون في كل لحظة غير مكتمل؛ ويكون في طريقه إلى وجود جديد ممكن؛ ألا يستحيل - في مثل هذه الحالة - أن نراه في شموله؟ ألا يجوز، إذن، أن الموت هو الذي يسمح لنا برؤية

الانتحار هو بعد كل شيء فعل تقوم به الذات، وكل فعل يستمد معناه من المستقبل. فالمستقبل وحده هو الذي يضفي على الانتحار دلالته، ومن هنا فليس للانتحار أي دلالة: "إنه - على حد قوله - شيء منتفي المعنى، لأنه يمنع المستقبل، والمستقبل وحده هو الذي يضفي على حياتي ومشاريعي معناها".

(١) جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد، ١٩٨٢، ص ٢٨٢.

الموجود البشري في شموله، لأنه يضع حداً له؟ [١].

إن الموجود البشري ينتهي بالموت، بحيث لا يعود موجوداً بعد ذلك، بمعنى أنه لا يخرج إلى وجود جديد. أي أنه من المستحيل تماماً إدراك الوجود البشري، لأن الموت ينهيه؛ بمعنى يلغي وجوده بدلاً من أن يكمله[٢].

ومن هنا، حولت الفلسفة الوجودية انتباهنا من الموت كواقعة يمكن أن نلاحظها بوصفها الانقطاع العنيف للحياة، أو على أنها نهاية الحياة؛ إلى الوعي الداخلي للموجود البشري بأن وجوده يمضي قدماً نحو الموت. ومن البديهي أن يشعر الموجود البشري أنه في مواجهة مع الموت، هذا الشعور يتكشف له - بصورة ملحة - في "وجدانية" القلق[٣]. فالقلق إزاء الموت، هو القلق إزاء أخص إمكانات الذات التي تجردت من كل علاقة، واستحالت من كل تخط أو نجاة. والقلق ليس حالة ضعف تنتاب الذات البشرية، وإنما هو تأثر وجداني تشعر به الذات في صميم وجودها العيني.

المرض حتى الموت

شغل كيركجورد نفسه بالسؤال عن: كيف يمكن للإنسان أن يصير إنساناً؟ تمهيداً لكي يصل إلى غاية أخرى، هي كيف يمكن لهذا الإنسان أن

(١) المرجع عينه، ص ٢٨١.

(٢) انظر في ذلك:

- Lee W, Bailey, The Near – Death Experience, Published in Great Britian by Routledge, London, 1996, pix.

(3) - McCarthy, J. B., Death anxiety: The loss of the self, Gardner press: New York, 1980, p. 15.

انظر أيضاً: مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٩١.

يكون مسيحياً؟ وهو - في كثير من الأحيان - يوجز المشكلة في التساؤل عن الكيفية التي يمكن للإنسان بواسطتها أن يكون ذاتاً، أو أن يصير ذاتاً بشرية[١]. وهذا السؤال يعني، في الحال، أن مجرد "وجود" الإنسان لا يدل على أنه إنسان أو أنه قد وصل إلى الماهية التي تجعل المرء ذاتاً إنسانية أصيلة؛ فذلك يحتاج إلى جهد يبذل. وقد يكون من العنف والإرهاق بحيث يسقط المرء إعياء قبل الوصول إليه، ومن هنا قد نجد كثيراً من الموجودات البشرية ليست موجودات أصيلة، أعني ليسوا ذوات حقة؛ بل هم ذوات زائفة[٢].

والذات، في سعيها للوصول إلى ذاتها "الحقة" أو "الأصيلة" تمر بثلاث مراحل[٣]، المرحلة الجمالية: هي المرحلة التي تنشغل فيها الذات بالاستمتاع باللحظة الراهنة، ومن ثم يغيب فيها القرار. والمرحلة الأخلاقية: وهي ترتبط بالتحقيق الفعلي للذات في عملية اختيار مستمرة، ومن هنا تتحد هذه المرحلة مع الواجب الأخلاقي، ثم المرحلة الدينية: وهي مرحلة تسعى فيها الذات إلى بلوغ السعادة الأبدية والاتحاد بالله[٤].

غير أن هذه الرحلة الطويلة التي تقطعها الذات بحثاً عن نفسها، للوصول إلى ذاتها "الحقة" لا تخلو من صعاب ومتاعب. وربما جاءت الصعوبة الكبرى من العوامل التي تتألف منها الذات (من الناحية الوجودية)، فالذات مركب

---

(1) - Louis P, Pojman, the Logic of Subjectivity: Kierkegaard Philosophy of Religion, The University of Alabana press, 1984, p. 6.

(٢) د. إمام عبد الفتاح، كيركجورد رائد الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الجزء الثاني، ١٩٨٦، ص ٦٩.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر، أمل مبروك، مراحل الوجود عند كيركجورد: دراسة نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٣.

(٤) يرى كيركجورد، أنه حين تصل الذات إلى علاقة حقيقية بالله، علاقة غير مباشرة؛ تصل إلى السلام الكامل والطمأنينة التامة. وهنا تتحقق ذاتها الحقة والأصيلة.

من عدة عوامل: المتناهي واللامتناهي، والنفس والجسم، والزماني والأزلي، والضرورة والإمكان[١]... الخ وهذه العوامل ترتبط ارتباطاً جدلياً في وجود بشري عيني (وجود هذا الفرد أو ذاك). إذن فالذات هي المركب الواعي من هذه العوامل، ومهمة هذا المركب أن يحقق ذاته عن طريق ارتباطه بالله[٢]. وإذا لم تصل الذات – في أي مرحلة من مراحل تطورها – إلى تحقيق التوازن، فإن الاضطراب يدب فيها؛ ومن ثم تقع فيما يسميه كيركجورد بـ "المرض حتى الموت" [٣].

"المرض [٤] هو أن تريد ألا تكون ذاتك، أن تريد أن تكون شخصاً آخر أي أن تريد التخلص من ذاتك. وهكذا تنكر الذات علاقتها بالوجود الأبدي، بالوجود الإلهي الذي هو خالقها. وهذا هو المرض حتى الموت الذي يعد

(1) - John W, Elrod, Being and Existence in Kierkegaard's Pseudomymous works, Princeton University press, New York, 1975, p. 33.

(2) - Sfren Kierkegaard, Sickness unto Death, translated by Walter Lowrie, Princeton University press, 1954, p. 168.

(٣) "المرض حتى الموت" تعبير استعاره كيركجورد من القصة التي رواها القديس "يوحنا" عن "موت اليعازر" ويقظته مرة أخرى، حين جاء يسوع إلى القبر وصرخ بصوت عظيم: "اليعازر هلم خارجاً، فخرج الميت... وقال يسوع حلوه ودعوه يذهب".

إنجيل يوحنا، الإصحاح الحادي عشر (٤ – ٤٣ – ٤٤).

(٤) كلمة "المرض" هنا لا علاقة لها بالمرض العضوي، فهي ترتبط بمجال التكوين الروحي للذات. ومن ثم فهذه الكلمة تقترب بما يسميه علم النفس بـ "الأمراض النفسية". االكلمة الدانمركية التي تعني "المرض" sygdom تعني أيضاً "الاضطراب" – di orer، وبالتالي فأمراض الذات تعبر عن اضطرابها، أعني حدوث "خلل" أو "عدم اتزان" في العلاقة بين الذات ونفسها.

سوء حظ أبدي، حالة موت يحياها الإنسان وسط الحياة "[1].

وفقاً للمعنى السابق، عرف كيركجورد اليأس بأنه "المرض حتى الموت" وهو، على وجه الدقة، ألا يكون المرء قادراً على الموت. وهنا يشترك اليأس في خصائص كثيرة مع موقف الاحتضار أو النزع الأخير، حين يرقد الإنسان مصارعاً الموت ولا يستطيع أن يموت. وعلى ذلك فكونك مريضاً حتى الموت، يعني أنك لست قادراً على الموت[2].

يقول كيركجورد:

" حين يكون الموت أعظم الأخطار، فإن الإنسان يأمل في الحياة. لكن حين يكون الإنسان في خطر أكثر رعباً، فإنه يأمل في الموت" . وهكذا يكون الخطر من الضخامة بحيث يصبح الموت أملاً، يصبح اليأس حزناً لعجز المرء عن الموت"[3].

توتر الموت

الوجود - في نظر يسبرز- هو دائماً وجود في موقف، والموقف تعبير عن الحقيقة الموضوعية التي يواجهها الموجود الذاتي، حين يجد نفسه بإزاء "حد" أو "ظرف" أو "نطاق" من شأنه أن يقف في وجه نشاطه الحر. وهناك "مواقف" تقبل التعديل أو التحوير، ولكن هناك أيضاً "مواقف حاجزة" لا سبيل إلى التحكم فيها أو التغلب عليها. وليس في استطاعة الذات أن تقف على طبيعة تلك "المواقف"، بل كل ما تستطيعه هو أن تستشعرها فقط،

---

(1) - Ibid, p. 152.

(٢) د. إمام عبد الفتاح، المرجع سالف الذكر، ص ٣٠٣.

(3) - Kierkegaard op. cit., p. 151.

انظر أيضاً: فوزية ميخائيل، سورين كيركجورد "أبو الوجودية"، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٠٦.

أي أن تتعثر وتتوتر وتعانى من التحول إلى حطام(١).

هذه "المواقف" الأساسية، التي يتحدث عنها يسبرز، هي "الموت" و "الألم" و"الصراع" و"الخطأ"(٢). وحينما نكون بصدد "الموت"، فإنه لا يكفي أن نحيط علماً به أو حتى أن نعني بأمر موتنا؛ وإنما يتعين علينا أن ندرك الموت كموقف مطلق، أن نعايشه بوصفه "إخفاقاً مطلقاً". والواقع أن الموت هو الذي يسم كل ما نعلمه بطابع النسبية، ومن ثم فإنه لابد لنا من أن نتقبل الموت بوصفه الغاية القصوى لكل وجـود بشري؛ أو باعتبار أن حياتنا الزمانية لا يمكن أن تدوم إلى ما لا نهاية.

وإذا كنا نشعر بضرب من القلق أو التوتر بإزاء الموت، فربما يكون هذا الشعور ناجماً بعد أن نحقق ذواتنا(٣)، وتبعاً لذلك فإننا لو استطعنا أن نحقق ذواتنا، لما ترددنا في أن نقبل الموت عن طيب خاطر، لكي نلحق بأمواتنا الأعزاء. ومن هنا، فإن الفكرة الرئيسية التي يعلق على يسبرز أهمية كبرى في مشكلة "الموت" هي فكرة "الاكتمال" أو "التحقق". ذلك لأن ما يجعل من الموت مشكلة حيوية تمس الوجود البشري، هو كونه تحققاً واكتمالاً، لا راحة وسكوناً، وآية ذلك أن كل ما هو مستنفذ أو مستوعب أو مكتمل التحقق في هذه الحياة الدنيا، إنما هو – في نظرنا – أقرب ما يكون إلى الموت. يقول يسبرز:

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٤٣٦.

(٢) انظر في ذلك:

- Karl Jaspers, Philosophy of Existence, translated and with an introduction by Richard F., Graby, University of Pennsylvania press, Blockley Hall, 1995, p. 35.

(٣) د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، تابع سلسلة اقرأ (١٦١)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦، ص٧٧.

"إن ما في الموت من عمق، إنما يأتي من أنه قد يصبح في نظر الموجود الحقيقي بمثابة "اكتمال" أو "تحقق"؛ وعندئذ قد يفقد الموت طابعه العجيب المستغلق، لكي يصبح بمثابة "مضيف مجهول" أجد لديه أصل وجودي، ومبدأ حياتي، وسبيلي النهائي إلى التحقق والاكتمال"[(١)].

ويتحدث يسبرز عن "تعلم الموت" في كتابه "الطريق إلى الفلسفة" فيرى، أنه إذا كان التفلسف يعني تعلم كيفية الحياة، فإن تعلم كيفية الموت هو بالفعل شرط الحياة الصالحة. ولكي نفهم ما نعنيه بـ "تعلم الموت"، يجب أن نبحث ما يحدث في نطاق الموقف النهائي المطلق؛ وأن نكون على وعي بالوجود ذاته، أي على وعي بالحرية التي تؤدي بنا إلى "العلو". ومن خلال الوعي بالموت، بوصفه الحائط الذي تتحطم عنده جميع إمكانياتنا، نبلغ تجربة "العلو" أي نصل إلى الله[(٢)].

سر الموت

حينما نتساءل عن معنى الموت، فإننا في الحقيقة – نتساءل عن معنى الحياة ومصير الوجود البشري؛ لأننا لا نكاد نتصور أن تكون حياتنا قد صُنِّعت من نسيج الأحلام "كما قال شكسبير"[(٣)]. وهنا نجد أنفسنا إزاء عدة تساؤلات أخرى هي: أتكون حياتنا مجرد "نور" لا يكاد يضيء حتى ينطفئ، أو مجرد لحن ما يكاد يشجينا حتى ينقطع؟ هل يكون الخلود وقفاً على العالم والمادة

---

(١) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص ١٢٣.
انظر أيضاً: The Philosophy of Existentialism
http:// radicalacademy.com /adiphiexistentialism.htm 2002.
(٢) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ٢٤٣.
(٣) Robert G Olson An introduction to Existentialism Dover - Publications Inc New York ١٩٦٢ p. ١٩٢.

والأشياء، أعني على هذا الذي لا يدري من أمر بقائه شيء؟ هل يكون الإنسان – وهو الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه سيموت – هو أيضاً الحيوان الشقي الذي لابد من أن ينحدر إلى هاوية الفناء؟ أليس من العجيب أن يكون الفكر البشري قد جُعل للفناء، وهو الذي ينزع بطبيعته نحو الخلود أو البقاء؟ [١].

إننا نحيا مأخوذين بروعة الحياة، وهول الموت، وعمق الأبدية. وحياتنا نفسها لا يمكن أن تقوم إلا إذا أدخلنا – ضمناً – شيئاً من الموت في صميم الحياة، وشيئاً من الحياة في صميم الموت. وقد يستولي علينا دوار عقلي عنيف حينما نتحقق من أن كل لحظة نحياها تقربنا من ساعة الموت، وتدنو بنا إلى أعتاب السر الذي هيهات للعقل البشري أن يتمكن يوماً من إماطة اللثام عنه. وقد يحاول الإنسان أن يجد للموت تفسيراً، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الموت هو ذلك الحدث المجهول الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام "الآخر" (المطلق) الذي لا تفسير له سوى أنه لا يُفسر. وربما أعمل الإنسان عقله في تفسير مشكلة الخلق التي يتم فيها الانتقال من العدم إلى الوجود، ولكن لا يمكنه أن يقف على سر ذلك التحول العجيب من لا شيء إلى شيء[٢].

عمق الموت

بدأ البحث الفلسفي عند "جبرئيل مارسل" بداية دينية – مثله في ذلك مثل كيركجورد – لأنه أراد أن يؤكد على فكرة "الذاتية" التي تتضح من خلال الإيمان الديني. فالإيمان هو شعور الفرد بأنه، بمعنى ما، داخل الألوهية. لكن مارسل يعتقد أنه ينبغي علينا أن نوضح أولاً معنى كلمة "الوجود" إذا أردنا

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦.

أن نفهم فهماً جيداً ما نعنيه بـ "الذاتية" و"المشاركة" و "الإيمان الديني"[١]، لأن حل هذه المشكلات – التي هي بحكم تعريفها تتعلق بوجود ما ونضع وجودي موضع التساؤل – لا يمكن أن تتضح إلا في داخل فلسفة عينية يقول:

"العالم يضرب بجذوره في الوجود، ومجرد الامتناع عن معالجة مشكلة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به"[٢].

كما يقول:

"إن الوجود (وأعني به الوجود الفردي) هو ما لا ينضب وكل وجود فردي – بوصفه وجوداً لا متناهياً من حيث الوجود – إنما هو رمز أو تعبير عن السر الأنطولوجي"[٣].

نحن في التجارب الوجودية، ندرك الوجود، في حقيقته العينية المباشرة، ونشعر بتأكيدنا له في آن واحد. ندرك، من خلال التجارب والخبرات، المعطيات الروحية الحقة مثل: "الوفاء" و"الأمل" و"الحب" و"الموت". وهنا يكمن السر، "سر الوجود"، إذ يعاني الإنسان في الوقت نفسه الحد الأقصى من الصراع الذي يمزقه والحاجات المطلقة التي تلح عليه من الداخل. يقول مارسل:

(١) - Gabriel Marcel – Stanford Encyclopedia of Philosophy| http:// Plato_stanford_edu/ entries / marcel.htm| 2002.

(٢) نقلاً عن: ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٨٩.

(٣) انظر في ذلك:

- Gabriel Marcel, Being of having: an existentialist dairy, Gloucester, Mass, Peter Smith, 1976, p. 89.

"السر هو ما أجد نفسي مندمجاً فيه، ممتزجاً به مطوياً في أعماقه؛ بحيث لا يكون موضعاً للتفرقة بين ما هو في ذاتي وما هو أمام ذاتي"(١).

على ضوء ذلك، يعرض مارسل لحالة القلق إزاء الموت، فالمرء تغلبه ضروب الأسى إزاء الفرص المهدورة في الحياة، ويتملكه الحزن النابع من الفراق الذي يبدو قاطعاً لمن يحبهم؛ ويغمره إحساس واضح بعبث الدمار الكلي الذي يصيب ما يبدو أنه الخير الأسمى(٢). وهنا ينظر مارسل إلى "مشكلة الموت"(٣) بوصفها صراعاً بين الحب والموت. فالشعور الحقيقي بهذه المشكلة إنما يكون حينما نفقد الشخص الذي نحبه، إذ هناك يكون موت الحبيب هو موت الكائن الفريد الذي نشعر بحقيقة وجوده. أما ما نفهمه من الموت بالنسبة إلى الآخرين، فإنه لا يكاد يعدو استبعاد اسم من قائمة الكائنات التي أتعامل معها، باعتبار أن صاحبه لم يعد قائماً في عداد تلك الكائنات(٤).

---

(١) قارن كذلك:

——, The Mystery of Being, volume I: Reflection and Mystery, st, Augustine's press, South Bend, Indiana, 1995, p. 15.

أيضاً: فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٧٤.

(٢) جاك شورون، المرجع السابق، ص ص ٢٧٠ – ٢٧١.

(٣) يرجع وعي مارسل بـ"مشكلة الموت" إلى واقعتين هامتين: الواقعة الأولى، وفاة أمه حينما كان طفلاً في الرابعة من عمره، وقد ارتبطت فكرته عن "الحضور" بشعوره القوي بحضور أمه وارتباطها بوجوده الشخصي رغم موتها. والواقعة الثانية، التحاقه بهيئة الصليب الأحمر الدولي أبان الحرب العالمية الأولى، واشتغاله بالبحث عن المفقودين وشهداء الحرب. وهنا انكشف لمارسل معنى الشخص البشري، فقد أتيح له أن يشهد عن كثب آلام الآخرين، وأن يشاركهم أحزانهم بفقد ذويهم؛ وأن يدرك كيف أن موت الذات الإنسانية لا يعني مجرد عملية حسابية أو إحصائية نسقط فيها هذا الاسم أو ذاك من عداد الأحياء.

(٤) د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص ٥٧.

إن موت من نحب لا يجعله غائباً عنا، فهو رغم الموت يبقى "حاضراً" معنا؛ يقوم بيننا وبينه ضرب من "التواصل الروحي" بل ويقوم بيننا وبينه ضرب من الحوار يؤكد أن العلاقة بيننا هي علاقة تبادل خلاق. إن وجودنا ذاته هو حضور يجمع بين "الأنا" و "الأنت" في وفاء الحب أو الصداقة. فإذا اعتبرنا أن هذه العلاقة تنتهي مع الموت، فإن هذا يعني أننا ننكر حقيقة هذه العلاقة؛ بينما هي في الأصل حقيقة لا - زمانية أو بالأحرى حقيقة فوق - الزمان. "وبقدر ما أكون للآخر، أكون بالمثل حاضراً لنفسي وممتلئاً من الوجود، فإذا أنكرت الآخر الذي أحببته، أو اعتبرت أنه تلاشى وانعدم بعد الموت فإنى بذلك أنكر نفسي وألاشيها بالمثل"[١]. إذن يقرر مارسل أن ثمة صلة روحية بين الأحياء والأموات، بدليل أن هؤلاء "الغائبين" ليسوا بمثابة موضوعات أو أفكار، بل هم شخصيات تظل مرتبطة بوجودنا الشخصي.

ويمضي مارسل في "يومياته الميتافيزيقية" ليكشف لنا عن الصلة بين الجسم والموت، إذ يرى أن استحالة تناول الجسم كموضوع من موضوعات العلم هو في الوقت نفسه السبب في استحالة أن أفكر في موتي. إننى أفكر في توقف عمل الجسم من حيث هو آلة فحسب، ولكنني لا أستطيع أن أتقدم على موتى، أعني أن أتساءل عن هذا الأنا الذي سأكونه عندما لا تعود الآلة تعمل. وهذا لا يعني عند مارسل الامتناع عن تأمل الموت، فهو يمضي مع أفلاطون في وجود تأمل الموت وفي اعتباره تحرراً يتحقق أو يصبح ممكن التحقق بموجب الإيمان[٢]. وكلما ازداد الإنسان في تحرره الباطني، أي في استعداده لأن يهب ذاته؛ أمكنه أن ينظر إلى الموت بوصفه تحرراً وخلاصاً.

---

(١) نقلاً عن: ريجيس جوليفيه، مرجع سبق ذكره، ص ص٢١٥ – ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٨.

انظر أيضاً: - Kenneth, Gallagher, The Philosophy of Gabriel Marcel, New York: Fordhann University press, 1962, p. 92.

وبهذا المعني يتقبل الإنسان موته وتتجلى لديه القيمة الكبرى للحظات الأخيرة، فهذه اللحظات تتيح للنفس أن تنقطع للموت وتتأهب له وتصبح أكثر استعداداً للعطاء والبذل والتضحية.

صمت الموت

بدأ الإحساس بـ "عبث الوجود الإنساني" يتسلل إلى قلب "ألبير كامي" وهو بعد طفل صغير، وكانت مجموعة من الصور الأساسية الواضحة - كما يسميها نفسه - نبعت من طفولته؛ علمته كيف يتجرد من الوهم، والتعود، ويواجه لغز الحياة والموت بكل ما فيه من غرابة وقسوة وإعتام. في هذا النسيج المعتم من مشاعر الصبي الحساس سنجد جانبي النور والظل، حب الحياة واليأس منها، الإيجاب والسلب مجتمعين في وحدة لا تنفصم هي ما يُطلق عليه "العبث" أو "المحال".

يقول كامي:

"لا أريد أن أختار بين جانب النور وجانب الظل في هذا العالم......

إن الشجاعة الحقة في ألا نغمض أعيننا أمام النور ولا أمام الموت" [١].

الشعور بـ "العبث" أو "المحال" شعور مفاجئ، غير منتظر، مجرد من كل عزاء. قد يباغت الإنسان في أي لحظة، إنه تجربة شخصية وحيدة، إنه اللحظة التي تخرج عن حدود الزمان، وتجمع فيها كل شيء ولا شيء. إنه - بكلمة واحدة - الصمت الذي يتضح فيه كل شيء[٢].

---

(١) نقلاً عن د. عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٣٤.

(٢) انظر بشيء من التفصيل:

- Brain Masters, Camus: A Study, London, Heinemann

ومع تجربة "العبث" تأتي تجربة الموت. في هذا الصدد يرى كامي، أننا لا نملك تجربة الموت، فهذه التجربة لا يعرفها إلا من يموت، وهو يأخذها معه إلى القبر. يقول:

"إننا نموت، وموتنا لا مفر منه ولا تفسير له"

"الجانب المحدد من تجربة الموت هو الذي يعطي الإحساس باللامعقول أو عدم جدوى الحياة، وعندئذ لا يبرر لنا الموت أو الحياة أي قانون أخلاقي أو أي مبرر منطقي قد يقوم سابقاً على تجربة التفكير في الموت، موتي "أنا" لا موت الآخرين"[١].

يبدأ كامي – في أسطورة سيزيف[٢] – بسؤال كثيراً ما نوجهه إلى أنفسنا

---

educational, Totowa, NJ, Rowman and Littlefeild, 1974, p. 82.

(١) ألبير كامي، أسطورة سيزيف، ترجمة عبد المنعم حفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ص٢٧.

انظر أيضاً: - Albert Camus

http:// www. levity.com/ corduroy, Camus.htm I 2002.

(٢) "سيزيف" Sisyphus ابن الإله "أيولوس" ملك تساليا، وأول ملك على كورنثة في الأساطير اليونانية. تمكن بفضل دهائه ومكره أن يجمع لنفسه من الأموال ما لا يعد ولا يحصى، حتى وصلت أنباء كنوزه في كورنثة إلى مختلف الأمصار والأقاليم. ولما نزل إله الموت "ثناتوس" ليقبض روحه ويهبط بها إلى مملكة "هاديس" الموحشة، استعد سيزيف لاستقباله، ونجح في خداعه واستطاع أن يقيده بالسلاسل؛ فلم يمت الناس بعد ذلك وانقطعت احتفالات التأبين والدفن عن الأرض، وزالت القرابين التي تقدم لآلهة العالم السفلي، واخترق النظام الذي أوجده "زيوس" كبير آلهة الأوليمب. وأرسل إله الحرب "آرتي" لفك قيود "ثناتوس" وتحريره، وبمجرد أن تحرر إله الموت قتل سيزيف في الحال. غير أن سيزيف قبل أن يموت طلب من زوجته "ميروبى" أن لا تقيم له جنازة، ولا طقوساً لدفنه. ومكث "هاديس" وزوجته "بيرسيفوني" طويلاً ينتظران الآضاحي والقرابين من ذوي سيزيف دون جدوى. إذ

وهو هل تستحق الحياة أن نحياها؟ إن كامي لا يهمه أن يسأل كما سأل الفلاسفة منذ القدم ما نحن ولا من أين جئنا؟ ولا تعنيه مشكلة الماهية ولا مشكلة المصير، بل مشكلة الوجود والمعنى. يقول:

"إن الإنسان يدخل تاريخه الحقيقي عندما يسأل عن معنى الحياة وهل تستحق أن يحياها أو لا تستحق؟ وهنا تبرز تجربة "العبث" بوصفها وعياً بالموت ورفضاً له في الوقت نفسه"(١).

لكن كيف ينشأ الشعور بالعبث لدى الإنسان؟ أو بالأحرى كيف يجد الإنسان نفسه واقعاً في قبضة الشعور بالعبث؟

يشبه ألبير كامي نشأة الشعور بالعبث بمولد عاطفة الحب في قلب الإنسان، كلاهما يهبط عليه من حيث لا يدري، إنه شعور مفاجئ وبائس في الآن نفسه؛ وذلك لأنه ليس هناك ما يهيئه، ولأنه يظهر في أتفه مظاهر الحياة اليومية أو السلوك المعتاد "عند منعطف شارع، أو في داخل مطعم، أو على محطة المترو"(٢). كل شيء يتغير نتيجة لهذا الشعور، الذي هو تجربة شخصية خالصة يصعب نقلها إلى الآخرين. وقد يكون الإنسان راضياً عن نفسه أو

اقترب سيزيف من إله الموتى وخاطبه قائلاً: "أي هاديس المجيد أطلق سراحي لأعود إلى الأرض، فآمر زوجتي بتقديم القرابين الثمينة من أجلك وأعود إليك من جديد. فأذن له بالعودة إلى الأرض، لكن سيزيف مكث في قصره يلهو ويحتفل بكونه الوحيد الذي تسنى له الخروج من العالم السفلي. غضب "زيوس" من احتيال سيزيف، فقرر معاقبته بأن أمر "هاديس" بقبض روحه مرة ثانية، وعندما يعود إلى العالم السفلي يقوم بدفع حجر ضخم من أسفل الجبل إلى قمته؛ وما أن يصل إلى القمة حتى يعود الحجر إلى السفح من جديد، ليقوم بنفس الدورة بلا جدوى. ومن هنا، أصبح سيزيف يرمز إلى الجهد العابث الذي لا طائل تحته.

(١) ألبير كامي، المرجع سالف الذكر، ص ٢٦.

انظر أيضاً: د. عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق، ص ٥٦.

(٢) ألبير كامي، أسطورة سيزيف، ص ٢٣.

غير راض، ولكنه مستسلم على كل حال لمصيره، مذعن لدورة الزمن؛ وإذا بيوم يأتي فيطرأ عليه طارئ مفاجئ، وإذا بعجلة الزمن تتوقف وتأبى يده أن تقوم بما ألفت من أعمال، ويتوقف عن المضي في التفكير. إنه نوع من الملل، نوع من السأم، نوع من النفور، شيء ما حزين يستولي على كيان الإنسان فيشل هذه الآلة عن دورانها المعهود، ويطرح على ذهنه السؤال عن جدوى هذا السعي، ومغزى هذه الحياة.

هنا تبزغ فكرة "الانتحار"، إلا أن المنطق في فلسفة ألبير كامى لا يكشف عن رابطة حتمية بين الشعور بعبث الحياة وبين التفكير في الانتحار[١]؛ لأنه ليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الأخر، فضلاً عن أنه في الإقدام على الانتحار ما يتضمن الاعتراف السلبي بجدية الحياة، وبأننا نأخذها مأخذ الجد. وفي هذا ما يناقض فكرة "العبث" أو "المحال"[٢].

وسيزيف هو النموذج الأصيل لـ "عبثية الحياة"، فهو الذي يهبط في كل مرة من الجبل إلى الوادي ليقبض على الصخرة ويدفعها من جديد إلى قمته؛ ليكون نموذج لجهد دائم عقيم، وتكرار مجدب رتيب، إنه في اللحظة التي ينحدر فيها من على الجبل ليدفع الصخرة بصدره وذراعيه يظل على وعي بضرورة اللحظة التي تليها، أعني بالتكرار المتصل العقيم، في هذا الوعي تكمن قوته.

حاول كامي أن يثبت -في أسطورة سيزيف- وجود "العبث" أو "المحال"، ويثبت معه أن الوعي به لا يؤدي إلى الانتحار بل إلى التمرد. ولذلك كان تمرد

(١) جون كروكشانك، ألبير كامي وأدب التمرد، ترجمة جلال العشرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٥.

(٢) قارن كذلك:

- Herbert, Fingarette, Death: Philosophical Soundings , Chicago: open court, 1996, p. 133.

سيزيف تعبيراً عن سخطه على الموت وعاطفته الجياشة بالحياة، وكان إنكاراً للآلهة وتحدياً للعبث أو المحال. وهنا اقتدى كامي [١] بالبطل الإغريقي، الذي أراد أن يوجه العالم ويستزيد من الحياة بقدر ما يستطيع، ويستنفذ طاقاته في سبيل لا شيء؛ ويفقد الأمل في إدراك معنى الوجود، ويتجرد من كل الأوهام التي تعده بالخلاص. وهكذا قدمت أسطورة سيزيف صورة منطقية أو منهجية للسلوك غير المنطقي ولا المعقول، ووضعت الإنسان أمام قدره الظالم غير المفهوم، وعلمته أن من واجبه وكرامته احتمال هذا الوجود العبثي وتحديه[٢].

الحرية تجاه الموت

إذا عرف الإنسان أنه سيموت كلية، فلن يبقى أمامه سوى اليأس النهائي القاتل والإذعان التام، وإذا تيقن أن جزءاً منه سيبقى خالداً؛ فإن القلق سوف يتبدد وتنتهي المشكلة. أما إذا كانت الحقيقة، هي العجز النهائي، عن إقرار أي من الحلين السابقين؛ فإنه – في هذه الحالة الثالثة – سيتمسك بمبدأ النضال المستمر من أجل البقاء، حتى لو كانت الحياة، في جوهرها، مأساة شاملة[٣].

هذا النضال من أجل البقاء، يحول الحياة إلى مشروع غير منجز ويجعل الإنسان ممثلاً لما لم يكتمل بعد. فالعدم يحوم دائماً حول الوجود، لأنه فاعلية

---

(١) حمل "كامي" آلام العصر على كتفيه وعاش ألوان الصراع التي كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق. وراح يدافع – في كتاباته – عن كرامة الإنسان، ويوقظ في النفوس معنى العدل؛ ويدعو إلى تجديد الفكر السياسي بالشجاعة والتفاهم والنبل.

(٢) د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٢٦٠ – ٢٦١.

(3) - Existentialism
http:// www. thecry. com / existentialism/ 2002.

هدامة تكمن في صميم الكون. وبما أن الإنسان يمثل الوعي الكامن في الموجودات، فهو لا يكف عن إفراز العدم. ولا يمكن - في الواقع - أن تتضح مسألة العدم دون مفهوم الحرية، فالحرية كالعدم، تكمن أيضاً في صميم الوجود. والإنسان يولد حراً، والحرية والوجود شيء واحد؛ فهي ليست صفة تضاف إليه، بل هي متحدة معه وتشكل ماهيته. وهذا ما يجعل الإنسان كائناً محكوماً بالحرية(١).

وتقودنا الحرية نحو الاختيار والمسؤولية وهنا يتكاثف القلق، لأن مسؤولية الإنسان شاملة وكلية؛ مما يجعل مصيره ماثلاً بين يديه. إذن تكمن الحرية في قدرة الوعي على تجاوز الذات، هذا التجاوز يحيل الفعل الحر إلى صيرورة دائمة تتجه نحو المستقبل. ولا يقف هذا الشروع المستمر نحو المستقبل، إلا حين يحدث الموت ويتلاشى الوعي، وينتهي كل ما كان ممكناً.

هاوية الموت

ليس الإنسان الموجود الوحيد الذي يعرف أنه فان فحسب، بل إنه أيضاً الموجود الوحيد الذي يدخل الموت في صميم وجوده بوصفه أعلى ما لديه من إمكانيات. فهذا الحد الأليم حد الموت أو الفناء أو التناهي هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه بحيث يمكن القول إن الوجود البشري بطبيعته وجود للموت أو من أجل الموت(٢).

ومهما حاولنا أن نخفي عن أنفسنا تلك الحقيقة المريرة بمختلف طرق الخداع، فإننا لا يمكن أن ننجح في القضاء على هذه الواقعة الجوهرية ألا وهي أننا مجعولون للموت، وربما كانت الحكمة في أن يتقبل الإنسان الواقع

---

(١) انظر في ذلك: د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص ١١١.

(٢) المرجع السابق: ص ٩٧.

كما هو، فيأخذ على عاتقه مسؤولية حياته الفانية؛ ويمتثل للموت بوصفه أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده الإنساني. والحق أننا لا يمكن أن ندرك ذواتنا إدراكاً كلياً شاملاً، إلا إذا عرفنا أنفسنا بوصفنا موجودات فانية يدخل "الموت" في صميم إمكانات وجودها.

يعتبر هيدجر[١]، من بين جميع الفلاسفة الوجوديين، الذي واصل الدراسة التفصيلية للمعنى الوجودي للموت وأدمجه في فلسفته عن الوجود البشري؛ ونجده يعرفه على النحو التالي:

- الموت هو نوع من الافتقاد الدائم الذي يجعل الموجود البشري يندفع نحو تحقيق إمكانياته.
- الموت هو بلوغ الموجود – الذي لم ينته بعد – إلى نهايته وهو يحمل طابع الوجود واستحالته في آن معاً.
- الموت هو بلوغ النهاية، أي أن الموجود يموت وحده ولا ينوب عنه أحد[٢].

إذا نظرنا إلى "الموت" على مستوى الحياة العادية، لوجدنا إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهي، أما الإنسان فهو وحده الذي يموت؛ لأنه وحده الذي يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها، وهي إمكانية استحالته وانتهائه وموته. وهنا يستحيل أن ينوب عنه أحد (كما يحدث في أسلوب

(١) انظر في ذلك:

- The Internet Encyclopedia of Philosophy Martin Heidegger http: // www. iep. utm. edu/ h/ Heidegger. html , 2002.

(٢) هيدجر، نداء الحقيقة، ص ٨٤.

قارن كذلك: - Timothy Clark, Martin Heidegger, Routledge Critical Thinkers, Routledge, 2002, p. 153.

حياتنا اليومية مع الآخرين). وهذا ما عبر عنه هيدجر قائلاً:

"ما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته. الموت أساساً هو موتي أنا" (١).

وعلى ذلك، ليس الموت "حدثاً" أو "حالة وفاة" أو "نهاية" تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً (كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية) إنما الموت ظاهرة لابد من أن تُفْهَم فهماً وجودياً، ولابد من توضيح معناها المتميز وتحديد معالمه. لكن كيف نفهم الموت بوصفه نهاية للموجود الإنساني أو الآنية(٢) (على حد تعبير هيدجر)؟ كيف يكون الموت نهاية الآنية؟ أهو توقف وانقطاع؟ (٣).

نحن نقول إن المطر "انقطع" عندما يختفي، ونقول إن الطريق انقطع حينما لا يعود موجوداً بوصفه طريقاً، وأن الخبز قد "انتهى" حين نستهلكه كله؛ وأن الطلاء قد "انتهى" حين يكون الجدار مهيأ. لكن لا شيء من هذه التعبيرات يصلح لموت "الآنية"، لأنه إذا ماتت الآنية فإنها لا تكون مكتملة بمعنى الكمال، كما أنها لا تختفي مجرد اختفاء، ولا تصبح مهيأة. والواقع أن الآنية بوصفها "ليس بعد" من حيث الجوهر ما إن توجد حتى تكون بالفعل

---

(1) - Heidegger, Being and Time, H240, p. 184.

(٢) الآنية Dasein عند هيدجر هي: الإمكانية العينية الكاملة لوجودي "أنا" ولا يمكن التعبير عنها تعبيراً صحيحاً إلا بإضافتها إلى الضمير الشخصي "أنا أكون" "أنت تكون". لهذا يقال إن الآنية هي إمكانيتها، لا أن يقال إنها تملك إمكانيتها كشيء حاضر قابل لأن يخرج إلى حيز الفعل، ولهذا كان لها أن تختار نفسها وأن تمتلك نفسها، ولكن في إمكانها أيضاً أن تفقد نفسها أو ألا تكتسبها إلا من الظاهر فحسب. فهي موضوعة بين الوجود الأصيل Authentic Being والوجود الزائف Inauthentic Being، وهذا الوجود الأخير ليس وجوداً "أقل"، أو درجة "أدنى" من الوجود؛ إنه وجود عيني بالمعنى الكامل، ولكنه شيء مغاير تماماً للوجود الأصيل.

(٣) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ص١٠١.

في نهايتها، فوجودها وجود لفناء[١].

الموت – إذن – أسلوب وجود أو كينونة تتحمله الآنية ما بقت كائنة، إنه يتغلغل في حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة. لذلك يقول هيدجر:

"ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيخاً هرماً ناضجاً للموت"[٢].

الموت – كما يرى هيدجر – ظاهرة من ظواهر الحياة، والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود في العالم Being in the world. فكأن الموت هو إمكانية عدم الوجود في العالم أو إمكانية استحالة كل إمكانية. وعبثاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التي تجمعها علوم الحياة والطب وعلم النفس واللاهوت والتاريخ والأنتولوجيا والأنثروبولوجيا... إلخ عن ظواهر الحياة والموت، لأن التفسير الوجودي للموت – أي موتي أنا – يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها[٣].

الإنسان يعرف الموت بوصفه كذلك أي بحسبانه موتاً، وكواقعة يومية، ويعرف أن المرء ميت يوماً ما، لكنه لا يشعر بالانشغال أو بالتهديد. والقول بأن المرء يموت إنما يعني "أن يموت الجميع ما عداي"، وهكذا فإن حدث الموت يتم التدني به إلى مستوى حدث لا يؤثر "فيَّ". هذه المراوغة لفكرة الموت تسود في غمار الحياة اليومية العادية، وهي تَمضي إلى حد التفكير في الموت بوصفه خوفاً وهرباً من العالم. غير أن مثل هذه اللامبالاة، في النظر إلى

(1) - Heidegger, op. cit., H241, p. 285.

انظر كذلك: - George Steiner, Martin Heidegger, The University of Chicago press, 1989, p. 22.

(2) - Heidegger, op. cit., H246, p. 290.

(3) Ibid

الموت، تجعل الآنية تغترب عن إمكانية وجودها الأصيلة[١].

في هذا الخضم تسقط الآنية في هاوية الوجود اليومي، هذا الوجود الذي يلقى ظله علينا ويحاول دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفي عنا فاجعة الموت. وإن دل هذا على شيء، فهو يدل على أن الآنية - في حياتها اليومية - توجد أيضاً للموت، أي لأخص إمكانيات وجودها وألصقها بحقيقتها. ولكنه وجود ناقص لا يعدو أن يكون نوعاً من عدم الاكتراث بهذه الإمكانية القصوى. وإذا انشغلت بالموت - كأن تبدي شيئاً من الرعاية بالآخر الذي يحتضر - فإنما تفعل هذا لتقنعه بأنه سوف يشفي ويرجع للحياة اليومية المألوفة، أو تهمس في سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان، الآخرة خير من الدنيا، الحياة الحقيقية هناك... إلخ[٢].

إذن فالآنية - من حيث هي وجود - ملقى به في العالم[٣]، مسلمة دائماً إلى موتها، ووجودها لموتها يجعلها تموت دائماً وبالفعل، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد.

دوار الموت

إن ما نجده من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر يرجع في جملته إلى اختلاف المقولة الرئيسية التي يتخذها كل منهما أساساً لفلسفته ويجعل

---

(١) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص٢٥٠.

انظر أيضاً: - David E, Cooper, Existentialism, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1990, p. 133.

(٢) هيدجر، نداء الحقيقة، ص ٨٨.

(٣) انظر بشيء من التفصيل:

- Abdurrahman Badawi, Le Problême De La mort, p. 61.

منها أول وأهم مقومات الوجود الإنساني[١]. ففي فلسفة هيدجر لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري ما لم يكن مرتبطاً ارتباطاً أولياً بالعالم، فالوجود – في – العالم هو أول وأهم مقومات الوجود الإنساني. أما فلسفة سارتر فتقوم أساساً على اعتبار أن الوجود الإنساني هو في جوهره انفصال وملاشاة؛ فالانفصال والملاشاة هي التركيب الأنطولوجي للوعي. وهنا يرى سارتر أن الوجود الإنساني يظهر في صورة حركة دائبة قوامها الانفصال من الماضي والاتجاه نحو المستقبل. وهذه الحركة عينها تعني أن الوجود الإنساني ليس وجوداً موضوعياً متطابقاً مع ذاته وليس في وسعنا – بالتالي– أن نحدد ماهيته. والإنسان ليس حاصلاً على أي ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته. ولكي يختار الإنسان لابد له من أن يكون موجوداً. ومن هنا كانت القضية الرئيسية، في فلسفة سارتر، تقرر أن "الإنسان كائن أولاً ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك"[٢].

ويدور الخلاف الأكبر بين هيدجر وسارتر فيما يتعلق بـ "الموت"، حول فكرة "الوجود نحو الموت" التي قال بها هيدجر. فسارتر ينظر إلى موقف هيدجر بوصفه رد فعل إزاء النظرة المعتادة للموت بوصفه شيئاً غير إنساني، بمعنى أنه خارج الوجود الإنساني؛ كأنه وراء جدار وأنه – بما هو كذلك – يفلت من التجربة الإنسانية. لكن الموت – فيما يرى سارتر – يحدثنا عن أنفسنا نحن، أنه يقوم في الإطار الإنساني فحسب. فيقول:

"الموت ظاهرة إنسانية، أنه الظاهرة الأخيرة في الحياة

---

(1) انظر: - Jean – Paul Sartre
http: // www. kirjasto. sci. fi/ Sartre. html 2002.

(٢) حبيب الشاروني، أزمة الحرية بين برجسون وسارتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ص ص ١٢٠ – ١٢١.

ولا يزال من الحياة. وبهذا الاعتبار يؤثر في الحياة كلها"(١).

وما ينبغي ملاحظته هو "الطابع اللامعقول للموت"، ولهذا فإن كل محاولة للنظر إليه بحسبانه النغمة الختامية في لحن موسيقي ينبغي استبعادها ورفضها تماماً، فعلينا أن ندرك – كما يرى سارتر – "عبث الموت". والتشبيه الذي يستخدم غالباً ويشبه الإنسان بأنه محكوم عليه بالإعدام وسط مجموعة من الرجال المحكوم عليهم بالإعدام أيضاً (بحيث يجهل الفرد موعد إعدامه، أي يوم تنفيذ الحكم، لكنه يرى زملاءه في السجن يُنفذ فيهم حكم الإعدام كل يوم) ليس بالتشبيه الصحيح تماماً. فالإنسان يبدو بالأحرى كمحكوم عليه بالإعدام يعد نفسه بشجاعة للنهاية الأخيرة، ويبذل جهداً كبيراً للقيام بعرض طيب على منصة الإعدام؛ ولكنه خلال هذا الوقت نفسه – فيما يقول سارتر:

"يموت بوباء الحمى الأسبانية، وقد فهمت المسيحية هذا الموقف فأوصت بالاستعداد للموت، وكأنه يمكن أن يأتي في آية لحظة"(٢).

وهكذا، أصبح هدف الحياة انتظار الموت، وغدا الموت الخاتم الذي تدمغ به الحياة. الحق، أنه من سوء الحظ – كما لاحظ سارتر – أن النصيحة التي تدعو بضرورة الاستعداد دوماً للموت لا ترجع إلى الضعف الإنساني، وإنما إلى الموت نفسه حيث إن المرء يستطيع أن ينتظر موتاً محدداً؛ لكنه لا يستطيع أن ينتظر الموت بوصفه كذلك أي بوصفه موتاً. والرأي الذي ساقه هيدجر حين أكد أن الموت هو الشيء الوحيد الذي لا يمكن لآخر أن يؤديه نيابة

---

(١) جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب – بيروت، ١٩٦٦، ص ٨٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٤٢.

انظر أيضاً: - John Hick, Death and eternal Life, p. 101.

عني، يضفي صفة فردية لا نظير لها على الموت ويجعله "موتى أنا"، ثم يضفي الطابع الفردي على الوجود الإنساني ذاته. غير أن سارتر يذهب إلى القول، بأنه ليس بوسعي أن أتحدث عن موتي إلا بعد أن:

"أضع نفسي - بالفعل - في منظور الذاتية، فذاتيتي هي التي تجعل من موتي أمراً ذاتياً لا يمكن الاستنابة فيه"(١).

ويمد سارتر نطاق الرؤية القائلة بأن الموت لا يمكن أبداً أن يمنح للحياة معنى، لتشمل كذلك الموت من خلال "الانتحار"، فهو حدث من أحداث الحياة وبوصفه كذلك فإن المستقبل وحده هو الذي يمكن أن يمنحه معنى؛ ولكنه لكونه عملاً من أعمال حياتي فإنه يرفض المستقبل، وبالتالي يظل بغير تحديد تماماً. وإذا لم أمت من جراء محاولة الانتحار فإنني قد اعتبره فيما بعد جبناً حيث أنه سيتضح لي أن هناك حلولاً أخرى كانت ممكنة كذلك، ولكن بما أن هذه الحلول لا يمكن إلا أن تكون "مشروعاتي الخاصة" فإنها لا يمكن أن تنفذ اللهم إذا عشت، وهكذا فإن الانتحار فيما يقول سارتر:

"أمر باطل لا معقول يلقي بحياتي في هاوية اللامعقول"(٢).

ما هو الموت إذن؟ يقول سارتر:

"إنه ليس شيئاً آخر غير وجه ما من أوجه الوقائعية والوجود للغير، أعني

---

(١) جان بول سارتر، المرجع سالف الذكر، ص ٨٤٤.

(٢) المرجع عينه، ص ٨٥٢.

- Paul Arthur Schilpp, The Philosophy of Jean-Paul Sartre, قارن كذلك: An interview with Sartre (with Replies to his critics) volume XVI, The Library of Living Philosophers, University of Carbondale, 1997, p. 326.

أنه ليس شيئاً آخر غير ما هو معطى"(١).

في إطار هذا التصور، يرى سارتر أنه إذا كان من العبث أن يتوجب علينا أن نولد، فمن العبث أنه يتعين علينا أن نموت. هذه العبثية تطرح ذاتها بوصفها اغتراباً دائماً للوجود كإمكانية، الذي لم يعد إمكانيتى بل إمكانية الغير.

أما فيما يتعلق بالحرية، فإن سارتر يعترف بأن الحرية – التي هي حريتى – تظل شاملة ومتناهية لا لأن الموت لا يحدها وإنما لأنها تواجه هذا الحد. فالموت ليس عقبة تقف في سبيل مشروعاتي، وإنما هو مجرد مصير يقع في مجال آخر بالنسبة لهذه المشروعات يقول:

"إنني لست حراً لأموت، وإنما أنا فان حر.

ولما كان الموت يفلت من مشروعاتي لأنه لا يقبل التحقيق، فإنني

أفلت من الموت في مشروعي نفسه"(٢).

لذلك، ليس بوسعنا أن نفكر في الموت أو ننتظره أو نسلح أنفسنا ضده، ولكن مشروعاتنا – بوصفها مشروعات هي في الوقت نفسه – مستقلة عن الموت. وعلى الرغم من أن هناك مواقف محتملة لا حصر لها إزاء الموت، فإنها لا يمكن تصنيفها بوصفها مواقف أصيلة أو غير أصيلة، لأننا – بمعنى أوضح – نموت جميعاً.

(١) سارتر، المرجع السابق، ص ٨٦٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٦٤.

الفصل الخامس

سيكولوجيا الموت

- القاع النفسي للموت
- غريزة الموت
- رمزية الموت

تمهيد

ظل الإنسان دائماً، في مختلف الثقافات التي عرفتها الشعوب، مجرد لغز كبير. لغز يكافح، ويعاني، ويتألم، ويموت. هذا اللغز - الذي عرفته الطبيعة - هو الكائن الوحيد الذي تمكن من تدوين تاريخ نشاطه، وتاريخ وعيه على سطح هذا الكوكب[1]. لكنه لم يقف عند هذا الحد، فأمام معطيات الثورة العلمية والصناعية - التي فجرت شعلة الحضارة الحديثة وأحدثت تغييراً كبيراً في آفاق المعرفة - وجد الإنسان نفسه يندفع من جديد، للبحث عن تاريخ أعمق وأوسع للكون. فقد بدا له أن هناك ثمة حاجة ملحة للكشف عن المصادر الأولى؛ التي لعبت دوراً أساسياً في وجوده وتكوينه، فماذا يريد أن يفعل الإنسان؟ بماذا يفكر، وما هو تكوينه، وأين تكمن قواه الخارقة، وما هي القوانين التي تتحكم في آلية سلوكه وغرائزه، وإلى أي حد يقاوم الموت، وما هي استطاعة الحياة لديه؟ [2]. أسئلة كثيرة لابد لها من أجوبة علمية دقيقة. ومن أجل هذا انتظمت جهود العاملين في ميدان علم النفس، لتحليل وكشف مدى العمق الشديد الذي تنطوي عليه النفس البشرية.

لقد شهدت الحضارة الحديثة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، ظهور

---

(1) - David H, Lund, Death and Consciousness, New York, Ballantine Books, 1985, p. 46.

(٢) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ١٠٢.

عدد من مدارس علم النفس؛ لعبت أدواراً متكاملة متعددة الجوانب في تحليل الظواهر النفسية، وانصبت كل هذه الجهود لاكتشاف الضوابط الأساسية للفكر والسلوك الإنساني على حد سواء. وهذا الجهد السيكولوجي، الذي بدأ مع أرسطو [١]، لم يأخذ مجراه العلمي الدقيق، إلا حين ظهر علم النفس لأول مرة كعلم مستقل[٢]. ومنذ ذلك الحين، بدأت الدراسات التجريبية حول هذه الفاعلية الدينامية للإنسان، وتنوعت الجهود وتعددت وأدت - فيما بعد - لظهور المدارس السيكولوجية الكبرى [٣] التي لا تزال بصماتها،

---

(١) نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء، إذ اعتبروا العقل مبدأ الحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية. ويمثل هذه الوجهة من النظر "أرسطو" الذي نظر إلى علم النفس بوصفه جزءاً من العلم الطبيعي الذي يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس. والانفعالات من غضب وفرح وكراهية ومحبة... تصدر عن النفس والجسم معاً، ولأن الإحساس من فعل التخيل الذي لا يتحقق بغير جسم. ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية في العلم الطبيعي كما تصوره أرسطو قديماً.

(٢) موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، تحت إشراف د. فرج عبد القادر طه، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ١٥٤.

انظر أيضاً: د. عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (٨٦)، ١٩٨٥، ص٣٣.

(٣) من المدارس السيكولوجية الكبرى:

المدرسة السلوكية Behaviorism وهي اتجاه في تفسير السلوك يرى أن الهدف الأساسي لعلم النفس هو دراسة السلوك الظاهر للكائن الحي، وذلك بوصفه متغيراً قابلاً للملاحظة والتجريب. ويمثل هذا الاتجاه: "بافلوف" Pavlov و "واطسون" Watson و"باندورا" Bandura.

مدرسة التحليل النفسي Psychoanalysis وهي اتجاه يرى أن ما يحكم السلوك الظاهري للفرد دوافع لا شعورية، وقوى داخلية لامنطقية، وغرائز بدائية، جميعها تساهم في توجيه السلوك البشري والشخصية. ويمثل هذا الاتجاه: "فرويد" Freud و"أدلر" Adler و"يونج" Jung.

مدرسة الجشتالت Gestalt وهي اتجاه يرى أن إدراكنا للأشياء يتم ككل ثم يتميز إلى

تلون حياتنا النفسية بكثير من الفاعلية والتأثير.

هذا الولوج العلمي، داخل الإنسان، أثار معادلة الحياة والموت من جديد. فكيف تتجلى الحياة في شعورنا، وكيف تتضح رموز الموت في ساحة لا شعورنا العميق المظلم. لقد مثل الموت، دائماً، حالة تصدع نفسي مستمر، دفع الإنسان للبحث عن سلام عقلي؛ يحاول الإمساك به وسط دوامة الإنهيار الدائم. فمهمة الإنسان – كانت ولازالت – إيجاد نوع من المرتكزات العقلية تساهم في جعل الموت مسألة مفهومة على نحو ما.

القاع النفسي للموت

السؤال عن موت النفس، أو موت الجسم شغل الكثيرين حتى وقتنا الراهن، وطرح – منذ أمد بعيد – مناقشات جدلية زاد من حدتها الإنقسام الفلسفي الحاد الذي سيطر على مسرح الحياة المعاصرة. هل يموت الجسم

أجزاء، ولهذا غلب أصحاب هذه المدرسة اتجاه النظر للسلوك ككل وليس كجزئيات أو وحدات مستقلة كما تفعل المدرسة السلوكية. ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه: "ماكس فرتهيمر" Wertheimer و"كيرت كوفكا" Kofka و"كوهلر" Kohler.

وهناك اتجاه رائده العالم السويسري المعروف "جان بياجيه" Jean Piaget الذي يرى أن عالم النفس ينبغي عليه أن يهتم بالعمليات المعرفية، وهي جوانب من السلوك لا تخضع للملاحظة المباشرة، ولو أنها تلعب دوراً واضحاً في توجيه السلوك والشخصية والتعلم.

الاتجاه الإنساني Humanistic الذي تبلور كقوة ثالثة بين الاتجاه التحليلي والاتجاه السلوكي. والمنطلق الرئيسي لهذا الاتجاه، هو أن الإنسان بطبيعته مدفوع لفعل الخير، وأنه ينطوي على دافع رئيسي للنمو والارتقاء والإبداع وتحقيق الذات. ولهذا يرى علماء النفس الإنساني أن وظيفة عالم النفس هي أن يساعد الأفراد على أن يكتشف كل منهم إمكانياته الحقيقية وإعانته على تحقيقها من خلال التوجيه والإرشاد. ويمثل هذا الاتجاه: "إبراهام ماسلو" Masiow و "فريدريك بيرلز" Periz و "كارل روجرز" Rogers.

وحده، وتبقى النفس خالدة؟ أم أن الموت دمار شامل، يطحن طرفي هذه المعادلة في سياق حدث كوني عام؟ [١] ما هي نقاط الالتقاء والافتراق بين الفكر والمادة، بين الحياة والموت داخل الإنسان؟ هل النفس عالم خفي لا ينتمي إلى مكان معين، ولا يخضع لقانون محدد؟ أين تكمن، وكيف تعمل، وما هي حقيقة علاقتها بهذا الجسم الذي تسكن فيه؟ [٢]

الواقع أن اهتمام الفلاسفة – منذ القدم – بهذه المشكلة، إن هو إلا مظهر من مظاهر حب الإنسان لذاته أو حرصه على بقائه؛ أو خوفه على وجوده من أن يفقده في أية لحظة؛ أو رهبة منه لفكرة العدم التي بهرت فكره بالرغم من أنها تهدد كيانه تهديداً مباشراً مستمراً، وتدفع وجوده إلى حافة اللاوجود في كل لحظة من لحظات حياته. فحاول أن يدلل على وجوده، ويثبت هذا الوجود، بل حاول أن يؤكد ذاته، واستمرارها في الوجود، حتى ولو كان ذلك على حساب تفكيره: وذلك إما عن طريق الاعتقاد بلا برهان، أو عن طريق التقرير أو التبرير دون التدليل. واتخذ الإنسان في ذلك طرقاً وسبلاً اختلفت من التبسيط إلى التعقيد، وكان في ذلك أقرب إلى الناحية الدينية مرة، وإلى الناحية العقلية مرة أخرى، أقرب إلى الناحية الروحية مرة، وإلى الناحية المادية مرة أخرى[٣].

والسؤال عن النفس كان من التساؤلات التي شغلت الإنسان في محاولة تفسيره لظاهرة الموت؛ فكيف ينعكس الموت داخل النفس، وكيف يتجلى؟

(١) محمد منير منصور، المرجع السابق، ص ١٠٥.

(2) - David H, Lund, op. cit., p. 85.

(٣) د. عزمي إسلام، مدخل إلى الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٣٥.

قارن كذلك، فرانسوا غريغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان، ص ٨٠.

هل هناك فرق بين وعي الموت بشكله الموضوعي، ووعي الموت الداخلي الذاتي؟ لاشك أن هذه التساؤلات قد لعبت دوراً رئيسياً، أدى لانتقال البحث من أفق النظرة الميتافيزيقية للنفس، إلى مستوى التحليلات العلمية الموضوعية، التي حددت نظرتها إلى الإنسان.

وقد توصلت الجهود العلمية لرصد ظاهرة الموت، وهي وإن أخذت صيغة شاملة لحقائق الوجود - في الكيمياء العضوية والبيولوجيا - فقد انصبت في مجال علم النفس على الظواهر السيكوفيزيقية [١]، في محاولة لاستبطان بنية العالم الداخلي للإنسان[٢]. وهذا الأمر أدى لانتقال البحث من مستوى السؤال عن ماهية النفس، إلى مستوى تحليل قواها الفاعلة، ومعرفة وظائفها الأساسية. فهل تلعب هذه الدينامية أدواراً خاصة عند الحدود الفاصلة بين الحياة والموت؟

ظاهرة الموت

هل الموت مجرد انعكاس شعوري لحادث طبيعي، أم هو ارتداد لما أبعد من الشعور؟ إننا بالتأكيد حين نقف أمام لحظة الموت، يفاجئنا هذا الانقسام النفسي الخاص؛ حين ندرك تماماً أن في أعماقنا شيئاً ما لم يمت بعد، وأن في أعماقنا شيئاً ما قد مات بالفعل. هذا الوعي بالتمايز القائم بين الشعور واللاشعور ساهم - بشكل فعال - في خلق دينامية الحياة النفسية. فالشعور،

(١) الظواهر السيكوفيزيقية Pscychophysics هي الظواهر النفسية التي تتبدى على نحو تجريبي، وترتبط بأشياء فيزيائية تسمى بالأجسام. وبالتالي، فمهمة علم النفس هي أن يستكشف، بطريقة علمية، هذا العنصر النفسي داخل الكلية الفيزيائية للطبيعة، وأن يكتشف القوانين التي بمقتضاها يتكون ويتبدل.

(2) - The Psychology of Death

http: // www. wyfda. org | basics_4,htm I , 2002.

وهو الحياة في صيغة حاضر دائم، يقودنا عبر العالم في محاولة مستمرة لتأكيد وجوده؛ وهو تأكيد ينطوي على محاولة تود استيعاب اللانهائي في النهائي. هذا التناقض يتحول إلى جهد يخرج عن نطاق السيطرة العقلية المباشرة، وتتولاه آلية نفسية لا شعورية توضح أن الحياة باقية فينا، أو أنها لابد وأن تدب فينا مرة أخرى(١).

هذه الفاعلية اللاشعورية - وهي قوة غامضة أصيلة وعميقة داخل النفس - ترتكز في تكوينها على أنماط أولية كامنة وسابقة على أي مقياس علمي موضوعي؛ وهي تستمد غذائها وقوتها من غريزة حب البقاء، وغريزة الموت. لذلك تبدو فكرة الموت، وحتى ما بعد الموت، حلماً دائماً يكمن في اللاشعور؛ وبقاءه واستمراره في أعماق التكوين النفسي، إنما يعود لزمن دائري يشكل نسيجه الخاص(٢).

من هنا ظل الشعور دائماً ممثلاً للحياة، في حضورها المباشر الحي، بينما توارى الموت في ساحة اللاشعور؛ حيث تعقد محكمة ذاتية دائمة هي التي تقرر في النهاية، ما نريده أن يظل خالداً في أعماقنا حتى اللحظة الأخيرة، ولكن إذا كان الشعور هو الحياة في حضورها الدائم، فهل يعتبر اللاشعور بمثابة القاع النفسي للموت؟

كشفت لنا الدراسات السيكولوجية أن الشعور هو مجموعة من الوقائع تؤلف فيما بينها مجالاً نفسياً محدداً، وهذه الوقائع عبارة عن مكونات مستقلة وموضوعية؛ لكنها تشكل في مجموع تألفها عالم الشعور. لكن هذا المفهوم

---

(١) محمد منير منصور، المرجع سالف الذكر، ص١١٥.

(٢) راجع بشيء من التفصيل:

- Mary Bradburg, Representations of Death (A Social Psychological perspective) Routledge, New York, 1999, p.5.

التقليدى للشعور، تعرض للنقد على يد "المدرسة الظاهرياتية"[١] التي قادها "هوسرل" وكان لها تأثير كبير في مجال الفلسفة وعلم النفس[٢].

يرى هوسرل أن علم النفس ينطوي بالضرورة، على تشويه أو سوء فهم لحقيقة الوعي أو "الشعور". وآية ذلك أن عالم النفس حين يأخذ بالموقف

(١) لم تُعرف كلمة "الظاهريات" Phenomenology في تاريخ الفلسفة القديمة أو فلسفة العصور الوسطى أو حتى في الفلسفة الحديثة، إنما أول ظهور لهذه الكلمة لمان مع العالم الرياضى الفلكي والفيلسوف الألماني "يوهان هنريش لمبرت" - La bert حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه "الأورغانون الجديد" الظاهريات أو نظرية الظهور. ولكن لم يلتفت أحد من الفلاسفة إلى هذه الكلمة الجديدة التي تشير إلى مظهر الطبيعة أو الوجود حين أطلقها "كانط" على الجزء الرابع من كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الظواهر أو الظاهريات". وجاء "هيجل" وأطلق كلمة الظاهريات على نظرية فلسفية متكاملة حين نشر عام ١٨٠٧ كتابه "ظاهريات الروح". وأصبحت هذه الكلمة تشير إلى نمط خاصٍ من المعرفة الفلسفية نعني به "العلم المطلق". فليست الظاهريات عند هيجل علماً للماهيات وحدها، أو علماً للوجود ولكنها علماً للمطلق. ولهذا السبب فهي ليست في حد ذاتها منهجاً للمعرفة أو منطقاً أو أورغانوناً. إنها علم الشعور بما هو معلوم لذات الشعور. أما مذهب الظاهريات الذي وضعه هوسرل فإنه يبدأ من نقد الرياضيات ليتوصل من ذلك إلى اكتشاف طريقة تمكن من تحصيل الحقائق الأساسية. والقاعدة الجوهرية – في هذا المذهب – هي "الذهاب إلى الأشياء نفسها" مستبعدين كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع. ويقوم هذا العمل على مبدئين: مبدأ سلبي وهو "الايوخة"، أي الوضع بين الأقواس لكل ما لم يبرهن عليه بطريقة يقينية. ومبدأ إيجابي يقوم على الإهابة بالعيان المباشر للأشياء أي للظواهر لأنها هي الأمور المعطاة لنا حقاً. وميدان العيان الظاهرياتي يتألف، إذن، من كل الظواهر المعطاة للشعور. ومهمة الظاهريات هي الكشف عن عالم الظواهر ووصفه بكل دقة، وعلى الفينومينولوجي أن يخلص أبحاثه من كل المشاكل الزائفة، والمعاني الكاذبة التي تلقيناها من الماضي ومن كل الأحكام السابقة التي من شأنها أن تعوق الفكر الفلسفي.

(٢) انظر: أدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، (المدخل إلى الظاهريات) ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ص ص ٢٤ – ٢٥.

الطبيعي، فإن الإنسان الذي يدرسه إنما هو الإنسان من حيث هو جزء من العالم. وحينما يتحدث عن الشعور، فإن رتبة الوجود التي ينسبها إلى الشعور لا تختلف اختلافاً جذرياً عن رتبة الوجود التي ننسبها – في العادة – إلى الأشياء. والشعور – في نظر عالم النفس – موضوع لابد من دراسته، وهو حين يحاول دراسة هذا الموضوع فإنه لا يراه في وسط غيره من الموضوعات، أعني لا ينظر إلى الشعور إلا بوصفه حدثاً في النظام العام للعالم. أما الشعور في نظر هوسرل، فإنه هيهات لنا أن نصل إلى تصور صحيح له، اللهم إلا إذا عمدنا إلى القيام بتحليل من نوع آخر نستطيع عن طريقه أن نكتشف في صميم خبرتنا ماهية الحياة النفسية، أو معنى الشعور بصفة عامة. فليس في استطاعتنا أن نعرف – على وجه التحديد – ما هو الشعور، إلا إذا استشعرنا في أعماق ذواتنا معناه الباطن؛ بحيث نتمكن عن هذا الطريق من الحصول على "حدس ذهني" عن هذا الشعور نفسه[١]. معنى هذا، أن الشعور ليس موضوعاً يقبل الملاحظة أو المشاهدة الخارجية، بل هو حقيقة نفسية تستلزم ضرباً من "التحليل القصدي".

يقول هوسرل:

"إذا أردنا أن نبحث العلاقة القائمة بين الشعور والوجود، فإننا لن نستطيع أن نضع نصب أعيننا إلا الوجود بوصفه متضامناً مع الشعور، بوصفه شيئاً مقصوداً وفقاً لطريقة الشعور: أي بوصفه مدركاً، أو متذكراً، أو متوقعاً، أو متمثلاً على هيئة صورة ذهنية، أو متخيلاً، أو متعيناً، أو متميزاً، أو معتقداً فيه، أو مظنوناً، أو مقوماً... إلخ إذن، فالبحث لابد أن يوجه صوب معرفة

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص٣٦٢ – ٣٦٣.
– قارن Richard Kearney Continental Philosophy in The ٢٠th Century: Routledge History of Philosophy volume ٨ :كذلك Routledge USA and Canada ١٩٩٤ p. ٣٧.

علمية ماهوية للشعور، صوب ذلك الذي يجعل الشعور ذاته "هو ما هو" حسب ماهيته في أشكالها القابلة للتميز"(١).

الشعور عند هوسرل، ليس مجرد إناء يحتوي موضوعاً؛ بل هو الفعل الذي نتجه به نحو الموضوع. وهو - بهذا المنحى - ذو اتجاه قصدي يرتبط بالموضوع ويعطى للأشياء دلالتها الكامنة فيها، وهي دلالة تستند على نقطة ارتكاز داخل الشعور، فتخلق العلاقة بيننا وبين العالم الخارجي.

وإذا اعتبرنا أن اللاشعور هو القاع النفسي للموت، فإن مذهب الظاهريات أنكر وجوده، وأصبحت الحياة النفسية ليس أكثر من حركة دينامية، يلتقي خلالها ما هو موجود في العالم الخارجي، مع نقطة ارتكاز ماهيته داخل الشعور(٢).

نحن - في إطار المفهوم الفينومينولوجي - لا نعيش الأشياء بوصفها أشياء، بل بوصفها ذات دلالة تشدها إلى الشعور، وتشده إليها. ومن هنا ينبغي للموت أيضاً، أن يكون ظاهرة شعورية؛ لأن واقعة الموت التي تحدث في العالم الخارجي ينبغي أن تكون ذات دلالة شعورية أيضاً. أما حين أموت أنا بالذات، فكل ما له دلالة شعورية يموت أيضاً، وكأن أحداً أطفأ الأنوار في داخلي وفي العالم الخارجي دفعة واحدة. والسؤال هو ألا تترك فينا هذه الدلالة الشعورية أثر أكثر عمقاً حين يموت مثلاً شخص محبب إلى قلوبنا؟ من أين ينبع هذا الألم الخاص، وأين يكمن فينا؟ لماذا كلما واجهتنا لحظات الموت، في أي مظهر من مظاهر الحياة، نشعر بتوتر ينبع من إحساسنا العميق بالخوف؟ أين يكمن فينا هذا الخوف؟ أهو مجرد فعل شعوري نجم عن

---

(١) هسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة د. محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص ٤٠.

(٢) محمد منير منصور، مرجع سبق ذكره، ص ١١٧.

حدث تم في الزمن الحاضر، أم هو محصلة خبرات ترسبت في مجال نفسي خاص؟ [١].

إذا كانت الحياة، بصفتها حضوراً مباشراً في الشعور، تمثل تفاعلاً بيني وبين العالم الخارجي؛ فإن الموت - حضور غير مباشر في ساحة اللاشعور - يمثل تفاعلاً بيني وبين العالم الداخلي الخاص. وكما يأخذ الوجود قيمته من خلال ماهية كامنة في الشعور، كذلك يأخذ الموت قيمته من خلال ماهية كامنة في اللاشعور. هذا يعني، أن الحياة النفسية تنطوي على شعور هو منطلق الوعي بالحياة، وعلى شيء نفسي آخر هو منطلق الوعي بالموت. وهذا الحيز النفسي العميق هو عالم اللاشعور.

غريزة الموت

كان كل اهتمام علماء النفس قبل ظهور مدرسة التحليل النفسي متجهاً إلى دراسة الظواهر العقلية الشعورية، ولم يكن أحد منهم يهتم بالبحث عن العمليات العقلية اللاشعورية التي تحرك سلوك الإنسان وتدفعه إلى القيام بصور النشاط المختلفة السوية والشاذة على السواء. ولقد كان من نتيجة إغفال علماء النفس في الماضي لهذه الناحية الهامة من الحياة النفسية أن ظل كثير من مظاهر السلوك الإنساني عصياً على التفسير، وصعباً على الفهم، وبعيداً عن متناول البحث العلمي[٢].

ويرجع الفضل إلى "سيجمند فرويد"[٣] في اكتشاف تلك الحقيقة وهي أن

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٢) انظر سيجمند فرويد، الأنا والهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢، ص ١٢، من مقدمة المترجم.

(٣) سيجمند فرويد S. Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) مؤسس مدرسة التحليل النفسي وواضع منهجها ونظريتها الأساسية. وهو أصلاً طبيب نمساوي متخصص في الطب

جزءاً كبيراً من حياتنا العقلية لا شعوري، وأن لهذا الجزء اللاشعوري – من حياتنا العقلية – تأثيراً كبيراً على سلوكنا ومشاعرنا سواء في حياتنا السوية أو فيما نتعرض له من اضطرابات وأمراض نفسية. ومن هنا قسم فرويد الحياة النفسية إلى ثلاثة مستويات هي: الشعور، وما قبل الشعور، واللاشعور.

وكان فرويد يعني بالشعور ما كان يعنيه سائر علماء النفس وعامة الناس من هذه الكلمة. فهو ذلك القسم من العمليات النفسية التي نشعر بها وندركها. ومن المشاهد أن العمليات النفسية الشعورية لا تكون سلسلة متصلة، بل يوجد فيها دائماً كثير من الثغرات والفجوات. وقد رأى فرويد أنه من الممكن تفسير هذه الثغرات في سلسلة العمليات النفسية الشعورية بالرجوع إلى العمليات النفسية التي تجري في القسمين الآخرين من العقل وهما "ما قبل الشعور" و "اللاشعور"[(١)].

إن الشعور حالة وقتية وليست دائمة، فالفكرة قد تظهر في الشعور لفترة قصيرة ثم تختفي؛ وهي تستطيع الظهور مرة أخرى في الشعور بسهولة إذا توفرت شروط معينة. وحينما تبتعد الفكرة عن الشعور لحين ما، فإنها تكون موجودة في قسم معين من الجهاز النفسي يسميه فرويد "ما قبل الشعور" وهو يقع في مكان متوسط بين الشعور واللاشعور.

وتوجد بعض العمليات النفسية التي تستطيع أن تحدث في النفس جميع الآثار التي تحدثها الأفكار العادية بدون أن تكون هي ذاتها شعورية، وهي تحتاج إلى كثير من المشقة والجهد لكي تصبح شعورية. وهذه هي العمليات

العصبي والنفسي، حيث كانت بدايته التي طورها؛ وأتاحت له فرصته لوضع نظريته في التحليل النفسي، بما أمدته من خبرات وتجارب ومواقف وتأملات لسلوك مرضاه النفسيين.

(١) انظر بشيء من التفصيل: فرويد، معالم التحليل النفسي، ترجمة د. محمد عثمان نجاتى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٥.

النفسية التي يسميها فرويد "لاشعورية"، وهي موجودة في ذلك القسم من الجهاز النفسي الذي يسمى "اللاشعور"[١]. ويحوي اللاشعور الدوافع الغريزية البدائية الجنسية والعدوانية التي غالباً ما تكبت في مجتمعاتنا المتحضرة تحت تأثير المعايير الخلقية والدينية والاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد. وتنزع الدوافع والرغبات المكبوتة في اللاشعور إلى الإشباع وإلى الظهور في الشعور، وهي كثيراً ما تلجأ في سبيل ذلك إلى طرق شاذة ملتوية كما يشاهد مثلاً في الأمراض العصابية. واتضح لفرويد – فيما بعد – أن آراءه السابقة في الجهاز النفسي في حاجة إلى تعديل، فقال بأقسام ثلاثة جديدة للجهاز النفسي هي:

- "الهـو" Id وهو يحوي كل ما هو موروث، وما هو موجود منذ الولادة، وما هو ثابت في تركيب الجسم الإنساني. وهو لذلك يحوي – قبل كل شيء – الغرائز التي تبعث عن التنظيم الجسمي، وتجد هنا أول تعبير نفسي للغرائز في "الهو" في صور نجهلها.
- "الأنـا" Ego هو الوسيط بين "الهو" والعالم الخارجي، ويقوم بسلطة الإشراف على الحركة الإرادية ويقوم أيضاً بمهمة حفظ الذات وهو يقبض على زمام الرغبات الغريزية التي تنبعث عن "الهو" فيسمح بإشباع ما يشاء منها ويكبت ما يرى ضرورة كبته.
- "الأنا الأعلى" Super ego وهو ذلك الأثر الذي يبقى في النفس من فترة الطفولة الطويلة التي يعيش فيها الطفل معتمداً على والديه وخاضعاً لأوامرهما ونواهيهما. ويقوم الأنا عادة بتقمص شخصية الوالدين ومن يشبهما من المدرسين والمربين، وبذلك تتحول سلطة هؤلاء الأشخاص إلى سلطة نفسية داخلية يطلق عليها فرويد "الأنا الأعلى" أو "الأنا المثالي"

(١) فرويد، الأنا والهو، ص ص ١٤ – ١٥ من مقدمة المترجم.

The Ego – Ideal وهو ما يعرف عادة بـ "الضمير"(١).

إذن، استطاع فرويد أن يكتشف أبعاداً أكثر عمقاً في ساحة الحياة النفسية للإنسان سواء كانت شعورية أو لا شعورية، هذه الأبعاد تصدر عن قوى دينامية أساسية تسمى "الغرائز". فقد رأى أن هناك نزعة داخل الإنسان، تدفعه للميل دائماً نحو تكرار تجاربه السابقة، أو ما يمكن تسميته برحلة العودة نحو مراحل سابقة من النمو. وهي رحلة تنطوي على رغبة شديدة وأصيلة – إلى درجة أن فرويد قد اعتبرها – نزعة ملازمة للحياة العضوية. وهذا التصور بالذات هو الذي دفعه لطرح ما يسمى بـ "غريزة الموت" Death – Instinct.

آلية الموت

بدأ فرويد بوضع نظرية سيكولوجية في الغرائز أساسها مكتشفات التحليل النفسي، والغاية منها توضيح مغزى هذه المكتشفات من حيث الدوافع والميول العامة. فافترض – بادئ ذي بدء – وجود دوافع غريزية متعارضة هي دوافع الأنا والدوافع الجنسية، تستهدف الأولى حفظ الفرد والثانية حفظ النوع(٢). وتعمل الغرائز وفقاً لمبدأ "اللذة" فليس الدافع الغريزى في الواقع إلا ناتجاً عن حالة من التوتر ينتج عنها إحساس بالألم.

---

(١) فرويد، معالم التحليل النفسي، ص ص ٤٦ – ٤٨.

انظر أيضاً: فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود على، وعبد السلام القفاش، مراجعة د. مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص ص ١٦ – ١٧.

(٢) – Sigmund Freud, The Basic Writing (Psychopathology of Everyday Life, The interpretation of Dreams, and Three Contributions of the Theory of Sex) translated by A. A Brill, Random House, Inc, Toronto, ١٩٩٥, p. ١٠٩.

ويؤدي الدافع الغريزي إلى خفض هذا التوتر أو إزالة، وحينما ينخفض التوتر أو يزول يحدث الشعور باللذة. ولذلك اتخذ فرويد من مبدأ اللذة أساساً يفسر به الظواهر النفسية المختلفة كما يفسر به الأعراض العصابية. فليست الأعراض - في نهاية الأمر - إلا محاولة بديلة أو حلول توفيقية تهدف إلى التخلص من التوتر وتجنب الألم(١).

لكن فرويد عدل هذه النظرية بناء على ما شاهده من ظواهر مرضية تتسم بوجود دوافع غريزية غير قابلة للتعديل، وإنما تتكرر في حياة الفرد تكراراً آلياً أعمى، وهي معارضة لدوافع الحياة معارضة صريحة. لذلك أعاد تصنيف الغرائز فأدرج دوافع حفظ الذات ودوافع حفظ الجنس تحت غريزة "الحياة أو الأيروس" Eros (٢)، ووضع في مقابلها ما أسماه غريزة "الموت أو الثاناتوس(٣)" Thanatos (٤).

إن هدف أولى هاتين الغريزتين الأساسيتين هو العمل دائماً على تكوين وحدات أكبر ثم تعمل على بقائها. إذن هدفها هو تأليف الأشياء بعضها إلى بعض. وهدف الغريزة الثانية هو، على العكس، تفكيك الارتباطات، ومن

---

(١) فرويد، الأنا والهو، ص ١٨ من مقدمة المترجم.

(٢) إيروس هو إله الحب في الأساطير اليونانية، وقد استعمل فرويد هذا اللفظ بمعنى "غريزة الحب" وهي تتضمن مجموعة القوى الحيوية والدوافع الغريزية التي تهدف إلى الحصول على اللذة الجنسية وإلى حفظ الذات. وكثيراً ما يستعمل المحللون النفسيون كلمة "إيروس" بمعنى "الليبدو" أي الطاقة الجنسية.

(٣) فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ص ٨٨.

(٤) ثناتوس هو إله الموت في الأساطير اليونانية، وقد استعمل فرويد - أيضاً - هذا اللفظ بمعنى "غريزة الموت" أو غريزة الهدم، ويرى فرويد أنه إذا اتجهت هذه الغريزة إلى الخارج بدت في صورة رغبة في العدوان والتدمير. استطاع أن يفسر - من خلال غريزة الموت - كثيراً من الظواهر النفسية المعقدة التي كانت تحيره من قبل كالسادية والمازوشية.

ثم هدم الأشياء. ويمكننا أن نفترض أن الهدف النهائي لغريزة الهدم هو إعادة الكائنات الحية إلى حالة غير عضوية. ولهذا السبب تسمى بـ "غريزة الموت". وإذا افترضنا أن الكائنات الحية ظهرت بعد الكائنات غير الحية وأنها نشأت منها، فإن غريزة الموت تتفق - إذن - مع القول الذي سبق ذكره، وهو أن الغرائز تميل إلى العودة إلى حالة سابقة. ولكننا لا نستطيع تطبيق هذا القول على أيروس أو غريزة الحب. فذلك يتضمن أن المادة الحية كانت في وقت ما وحدة مؤتلفة ثم تفرقت أجزاؤها بعد ذلك وأنها الآن تنزع إلى الاتحاد من جديد[١].

وقد تتعارض الغريزتان الأساسيتان في الوظائف البيولوجية، وقد تأتلفان معاً، فعملية الأكل عبارة عن تحطيم للطعام لغرض إدماجه في الجسم. والعملية الجنسية عبارة عن فعل عدواني الغرض منه الوصول إلى أوثق أنواع الاتحاد. وتصدر عن هذا التفاعل بين الغريزتين الأساسيتين في ائتلافهما وتعارضهما جميع ظواهر الحياة المختلفة. ويمكن أن نصف مطلع الحياة النفسية بأن نفترض أن كل طاقة أيروس موجودة في النفس، وهي تعادل دوافع الهدم التي توجد معها في الوقت نفسه. وطالما كان عمل غريزة الموت قاصراً على الداخل فهي تظل صامتة - كما يقول فرويد - "ولا تظهر نشاطها بل تعمل خافية في أعماق الكائن"[٢]. الذي لا يفطن إليها إلا حينما

---

(١) فرويد، معالم التحليل النفسي، ص ص٥٠ - ٥١.

(٢) فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، ترجمة إسحق رمزي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٨٦.

- قارن كذلك: Freud, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, translated by Peter Gay, Norton and Company, Inc, New York, 1989, p. 95.

انظر أيضاً: روبن أوسبورن، الماركسية والتحليل النفسي، ترجمة د. سعاد الشرقاوى، ومراجعة د. مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص٤٠.

تتجه إلى الخارج وتصبح غريزة هدم.

وهكذا يبدو الموت - عند فرويد - متأصل في الحياة النفسية، وهو مجرد حنين عميق لعالم النيرڤانا (١) وتلك نزعة يتضمنها مبدأ اللذة، والتي تعمل على خفض التوتر الداخلي الذي يترتب على فعل المثيرات أو العمل على التخلص منه؛ والتزام الثبات والسكون. وإدراكنا لهذه الحقيقة هو أهم الأسباب التي تدعونا إلى الإيمان بوجود غرائز الموت.

رمزية الموت

حين نتحدث عن الموت - بصفة عامة - يتنابنا إحساس نفسي عميق، يثير مجموعة من الهواجس؛ تتبلور حول دافع الخوف. فالموت، إلى جانب كونه إحساساً عميقاً بالهدم العضوي الباطني، يوحي لنا بأن الحياة مجرد إمكانية معرضة للتوقف في أي لحظة. وفي كل خطوة يخطوها الإنسان، إنما يستهدف الآمان دائماً؛ ولهذا فإن كل الوسائل الدفاعية التي يلجأ إليها تكفل له الأمن الخارجي، وذلك من خلال معادلات سلوكية يضبطها العقل. ولكن لابد أن تقابلها وسائل دفاعية أولية تكمن في أعماقه النفسية ويكون بمقدورها أن تكفل التوازن والأمن الداخلي(٢).

---

(١) النيرڤانا Nirvana فكرة مأخوذة من الفلسفة البوذية التي نشأت في بلاد الهند، ويقصد بها الحالة التي يصل إليها الإنسان بعد خلاصه من كل ألم. وكانت النيرڤانا غاية لا يصل إليها إلا الشخص الذي مات، ولكن أتباع هذه الديانة أضافوا بعد ذلك إلى أن المرء يستطيع أن يظفر بالنيرڤانا في هذه الحياة؛ إذا كان قد أفلح في إطفاء ما بنفسه من الأهواء والشهوات. وقد استخدم "مبدأ النيرڤانا" Nirvana Principle لوصف النزعة الغالبة على الحياة النفسية، وهي خفض التوتر النفسي والتخلص منه. ويرى فرويد أن "مبدأ النيرڤانا" تابع لغريزة الموت التي تنزع إلى إعادة المادة الحية إلى الحالة غير العضوية التي كانت عليها من قبل، وهي حالة تتميز بالثبات والسكون.

(2) The Psychology of Death and Loss.

وما دام الموت الباطن في أعماق اللاشعور ينجم عن آلية الهدم، فإن أي وسيلة دفاعية داخلية لابد لها أن تكون أيضاً تابعة من أعماق الفاعلية النفسية. ومن هنا نجد أن نظرية التحليل النفسي - التي قادها فرويد - قد ركزت على مبدأ أساسي وجوهري هو: "مبدأ اللذة". ويعترف فرويد بأن لفظ "لا شعور" نطلقه على ميكانيكية نفسية [1] نجد أنفسنا مجبرين على الاعتراف بوجودها لأننا نستنتجها من مظاهرها دون أن نعرف عنها شيئاً، كما أننا - في مناسبات معينة - نتحدث ونسلك على نحو يبرهن على وجود ميكانيكيات أو حيل داخلية تتصف بكل سمات الحياة النفسية فيما عدا "الشعور"[2].

في هذه المنطقة، نلتقي مع ما يسميه فرويد بـ "الأنا الأدنى" وهو جذر خصائصنا الوراثية المشتركة مع بقية الكائنات الحية؛ حيث يكمن بالتأكيد غرائزنا الأساسية. وهذا "الأنا الأدنى" ملك الأعماق السفلية وهو الذي يملك القدرة على حفظ التوازن في عالمنا الداخلي. ولكن ما هي الميكانيكية الداخلية التي تحكم الأنا وتعطيه القدرة لتحقيق التوازن؟ إنها آلية دفاعية تستيقظ في اللحظة التي نتعرض فيها لحالة من الخلل أو عدم التوازن. ومن هنا فإن فرويد، يعطي أهمية كبرى - في تفسير سلوك الأنا الأدنى - إلى مبدأ اللذة، ويرى أن هذا المبدأ هو مصدر أي نشاط تقوم به "الأنا الأدنى" وهو

---

http: // www. U. arizona-edu/ - mertens/ psych 456/ syllabus 456. htmI, 2002.

(١) تركز نظرية التحليل النفسي على مبدأ أن التفكير والنشاط مشتقان من ميكانيكية بعيدة عن تحكم الشعور وتعرف باصطلاح "اللاشعور". وعند فرويد يعبر "اللاشعور" عن شيء أكثر من فكرة الميكانيكيات البعيدة عن الشعور مثل: اختزان الأحاسيس التي تصبح لا شعورية بمرور الزمن. وقد ركز فرويد - بوجه خاص - على الطبيعة الإيجابية والصفة الديناميكية لهذه الميكانيكيات اللاشعورية التي تؤثر في أفكارنا وتحدد حركاتنا الشعورية.

(٢) روبن أوسبورن، المرجع السابق، ص ١٥.

الذي يحكمه أصلاً[١].

على هذا الأساس، فإن منحى التوتر الناجم عن آلية الموت - في البنية النفسية - يقابله مبدأ اللذة، كأسلوب دفاعي يسعى لتحقيق حالة أفضل من الإشباع والارتواء الداخلي. وهذا أمر يؤجل إحساسنا العميق بالموت، ويمنحنا الأمن الداخلي ولو كان مؤقتاً.

مرآة الموت

إن دراسة "جاك لا كان" [٢] الموسومة باسم "مرحلة المرآة" هي أهم وأعمق الدراسات السيكولوجية التي تتناول صورة الذات عبر الآخر وفي المرآة أيضاً. فالإنسان عندما يشاهد صورته في المرآة - التي هي بالنسبة إليه "أول آخر" أو "أنا آخرى" - يكون في مفترق طرق، إن جاز هذا التعبير: فإما أن تكون صورته المرآوية بمثابة الجسر الذي يفضي به إلى إدراك "الآخر" بالمعنى الحقيقي للكلمة، فيكون بذلك سائراً في طريق النمو الطبيعي السوي، حيث تبدأ شخصيته المستقلة أو وعيه الذاتي في التكون والتخلق (وذلك من خلال الوعي بالآخر)؛ وإما أن تكون صورته المرآوية بمثابة الشرك أو الفخ

(١) محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص ١٢٤.

(٢) جاك لاكان Jacques Lacan (١٩٠١ - ١٩٨١) مفكر فرنسي ومحلل نفسي شهير، طور نظرية فرويد وأعاد تشكيلها على أسس من البنيوية اللغوية التي ابتدعها المفكر السويسري "فرديناند دوسوسير" Ferdinand de Saussure (١٨٥٧ - ١٩١٣) الذي كان له تأثير كبير في الفلسفة البنيوية الفرنسية، فلم يعد اللاشعور عند "لاكان" مجموعة من الدوافع والغرائز البيولوجية، بل بالأحرى نسقاً من الدلالات اللغوية، ويمكن أن يقال عن "لاكان" أنه فرويدي، بمعنى أنه أحل نسقاً من الوظائف الرمزية محل الذات الديكارتية؛ فالأنا - على العكس من المعايير المعروفة - هي الإسقاط المتخيل، فهي لا تقترب من الأنا الواقعية التي هي عند "لاكان" بعيدة المنال، ولا يمكن التعبير عنها في حدود اللغة.

الذي يأسره (مثل نرجس[١] في الأسطورة اليونانية) فينحرف عن طريق النمو السليم، ويسير بالتالي في طريق مليء بألوان شتى من المرض النفسي أو العقلي؛ تدور في أغلبها حول محو فقدان الذات لذاتها من خلال توحدها بالآخر[٢].

انطلاقاً من هذه الفكرة الأخيرة والمتعلقة بفقدان الذات لذاتها، عرض لاكان لمفهوم "الموت" عند فرويد وتوسع فيه، بوصفه قيمة تظهر من خلال ماهية كامنة في "اللاشعور" وتتم بواسطة عملية دينامية يظهر انعكاسها في الحياة النفسية[٣]. ويصرح لاكان أنه لا سبيل لنا إلى تعقل "اللاشعور"، إلا إذا نجحنا في تحويله إلى بنية؛ بحيث يتسنى لنا اكتشافه والوقوف على معالمه من خلال عالم "اللغة"، أي من خلال "الوظيفة الرمزية"[٤] التي تحدد وجود الإنسان وتتحكم في كل أنشطته[٥].

---

(١) نارسيس (نرجس) Narcissus فتى بهي الطلعة في الأساطير اليونانية، اكتشف صورته على صفحة الماء وكان أسير صورته الجميلة حتى الموت والفناء، وإلى الحد الذي لم يهتم معه بشيء آخر، فترك نفسه يهلك من فرط عشقه لصورته.

(٢) د. محمود رجب، فلسفة المرآة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص٢٠٠ - ٢٠١.

(3) - Ellie Ragland, Essays on The Pleasures of Death, From Freud To Lacan, Published in Great Britian, Routledge, 1995, p. 84.

(٤) ظهرت "الوظيفة الرمزية" عند فرويد في كتابه الضخم المسمى باسم "تفسير الأحلام" علم ١٩٠٠، وتتجلي بصفة خاصة من خلال "عقدة أوديب" التي تمثل بؤرة أو مركز لسائر الأمراض النفسية. ودراسة "الوظيفة الرمزية" هي التي أملت على لاكان القول بضرورة الاعتراف بما للغة من سيادة، على اعتبار أن حجر الزاوية في كل البناء العلمى الضخم الذي قدمه فرويد، إنما هي هذه النظرية القائلة بسيادة اللغة وصدارة الكلام.

(٥) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٨٢.

وقد اكتشف لاكان رمزية من نوع آخر هي "الرمزية النفسية اللاشعورية" (على نحو ما تتجلى في الحلم والعصاب القهري)، وهي رمزية كلية عامة نجد فيها كل أساليب البيان (من استعارة، وتشبيه، وكناية.. إلخ) على نحو ما تستخدمها الذات الفردية الواحدة في عملية طرحها أو تجاهلها لدوافعها الوجدانية الخاصة التي تعمد إلى كبتها؛ مستخدمة شتى صور الحلم والأسطورة[١].

ويبين لنا لاكان الدور الذي يلعبه الرمز في "فكرة الموت" حينما استوقفه مفهوم "اللاشعور السلبي" تجاه الموت عند فرويد[٢]. فالإنسان يعرف أنه مقدر عليه الموت، لكنه يعيش بمعزل عن التفكير فيه. واللاشعور سلبي هو حالة رمزية يظهر في موقف الإنسان المتضارب حيال موت شخص محبوب أو مكروه. فهو يعترف أن الموت نهاية الحياة، وفي الوقت ذاته ينكر هذه الحقيقة ولا يرهق ذهنه بالتفكير في لغز الحياة والموت؛ ولكنه يزهو بما حققه من انتصارات ومواقف بطولية في الحياة. ومن هنا يتفق لاكان مع فرويد في أن كل غرائزنا لا تعرف الموت ولا تخشاه.

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) انظر في ذلك: جون فورستر، وظيفة الزمن في التحليل النفسي، من كتاب "جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي" إعداد وترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤، ص ٢٦٦.

الخاتمة

بعد هذا السعي الشاق وراء سيل من الأسئلة المتدفقة، وأمام طوفان من الاحتمالات المفتوحة - حاول العقل الإنساني من خلالها سبر جوهر الحياة والموت - كان لابد من لحظة استرخاء وتأمل. فالحقيقة بعيدة متعالية، والكون ينطوي على ملايين الأسرار، والحياة أفق شاسع ومجال الرؤية محدود فيه؛ والمستقبل لازال لغزاً غامضاً مغلقاً ومختفياً وراء حجب الضباب.

والإنسان الذي بذل جهداً مضنياً، في محاولته لكشف الغطاء عن سر الموت، لازال يموت في كل يوم وفي كل لحظة. وفكرة الخلود، التي ظل يسعى نحوها ويغذيها بكل ما يمتلكه من شحنات الأمل، ظلت رغم ذلك فكرة مجردة لا يمكن تحققها.

لكن من الطريف أن نتساءل: عما إذا كان الإنسان يهتم حقيقة بخلوده في الحياة الدنيا، أم يسعى لتأمين خلوده في الحياة الأخرى؟ لقد أقر "موريس بلوندل" [1] بأن "فكرة الموت نفسها ما كانت لتكون ممكنة أو واقعية أو

---

(١) موريس بلوندل Maurice Blondel (١٨٦١ - ١٩٤٩) فيلسوف فرنسي يقف في الميدان الكاثوليكي الخالص، ويعد بسكال أحد أسلافه الكبار؛ وهو أيضاً من خصوم المذهب العقلي ومن خصوم الإيمانية. يرى أننا لن نصل أبداً - لا بالعقل المحض ولا بالإيمان - إلى اليقين الأخلاقي، فهذا الأخير فعل يقوم به الإنسان. وإن ما لا نستطيع أن نعرفه (خاصة ما لا يمكن فهمه بتميز) يمكن أن نعمله ونمارسه. يقول: "الوجود والحياة ليسا بالنسبة إلينا فيما يفكر فيه، ولا حتى فيما يُعتقد به ولا

حقيقية، ما لم تكن لدينا ثقة ضمنية أو يقين مطوي عن الخلود". كما رأى "وليام هوكنج"(١) أنه من خلال خبرتنا نستطيع أن نتحقق من خلود الإنسان، أي إن الإنسان إذا زعم لنفسه الخلود من الموت، فهو لا يحتاج - في تأييد زعمه ذاك - إلى نبأ يأتيه من خارج نفسه؛ بل كل ما يحتاج إليه هو أن ينطوي على ذات نفسه فاحصاً محللاً مستشهداً بما يقع عليه هناك من شواهد، وإذا الخلود (٢) نتيجة محتومة لا شك في صدقها؛ حتى وإن وصفه الواصفون بالموت والفناء.

والحق أن الإنسان مازال في أعماقه يفضل الخلود في الحياة الدنيا، وإذا استطاع أن يختار بين الحياة والآخرة، لاختار - بكل بساطة - أن يظل في الحياة إلى الأبد سواء أكان سعيداً أم تعيساً. ذلك لأنه لا يعشق الحياة، في مفهومها المجرد، بل يعشق الحياة كما هي متمثلة فيه. إنه هو الحياة بالذات، وإن تكالبه عليها إنما يعود لقوة السلطة المركزية التي تسيطر عليه من الداخل. إذن، الموت لا يمنح الإنسان الجزع من كونه يغادر الحياة قسراً فحسب، بل إنه يجزع من فكرة انتزاعه وفصله عن كل ما أنجزه وحققه في هذا العالم.

والظاهر أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا على "البدائل"، فهو يريد الحياة ويريد الأبدية؛ أو هو يريد الحياة الأبدية التي لا تعرف التناهي أو الانتهاء أو الفناء. وعبثاً يحاول الفيلسوف أن يضعنا بإزاء قياس الإحراج الذي يقول لنا: "إما حياة بلا خلود، أو خلود بلا حياة"، فإننا - في مثل هذه الحالة - لا نملك سوى أن نتصرف كالطفل الذي يريد كلا الأمرين، لأننا نريد "الحياة"، ونريد - في الوقت ذاته - "الخلود".

أيضاً فيما يمارس، بل فيما يتم ممارسته بالفعل ".

(١) وليام ارنست هوكنج William Ernest Hocking (١٨٧٣ - ١٩٦٦) مفكر أمريكي ذو نزعة دينية أخلاقية، فكره الفلسفي مزيج من الواقعية والتصوف والمثالية.

(٢) المعنى الذي يقصده "هوكنج" بفكرته عن الخلود، هو ما يبدعه الإنسان ويخلقه بذاته.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع الأجنبية

- Aristotle, On The Soul, Book 11, 412 a – 20, Great Books of The Western, edited by Mortimer J, Adler, volume 7, Oxford University Press, 1994.
- Badawi, Abdurrahman, Le Problême De La Mort: Dans la Philosophie Existentielle, Le Caire, imprimerie de L'institut Français d'archêologie orientale, 1964.
- Bailey, Lee W, The Near – Death Experience, Published in Great Britain by Routledge, London, 1996.
- Bowker, John, The Meanings of Death, Cambridge University Press, 1991.
- Bradburg, Mary, Representations of Death: A Social Psychological perspective, Routledge, New York, 1999.
- Brophy, Brigid, Black Ship to Hell, Harcourt, Brace and World, Inc, New York, 1962.
- Clark, Timothy, Martin Heidegger, Routledge Critical Thinkers, Routledge, 2002.
- Cooper, David E, Existentialism, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1990.
- Cornford, Francis, M, From Religion to Philosophy: A Study in The Origins of Western Speculation, Princeton, University Press, 1991.

- David H, Lund, Death and Consciousness, New York, Ballantine Books, 1985.
- Davidson, Hugh M, The Origins of Certainty: Means and Meanings in Pascal Pensêes, The University of Chicago Press, 1979.
- Davis, Stephen T, Death and After Life, The Macmillan press LTD, 1989.
- Eliade, Mircea Death, After Life, and Eschatology: A Thematic Source Book of The History of Religious, New York: Harper and Row, 1974.
- Elrod, John W, Being and Existence in Kierkegaard's Pseudo-mymous works, Princeton University press, New York, 1975.
- Fingarette, Herbert, Death: Philosophical Soundings , Chicago open court, 1996.
- Frame, Donald, Montaigne's Discovery of Man The Humanization of a Humanist, New York: Columbia University Press, 1955.
- Freud, Sigmund, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, translated by Peter Gay, Norton and Company, Inc, New York, 1989.
- ——, The Basic Writings: Psychopathology of Everyday Life, The interpretation of Dreams, and Three Contributions of the Theory of Sex, translated by A. A Brill, Random House, Inc, Toronto, 1995.
- Gallagher, Kenneth, The Philosophy of Gabriel Marcel, New York, Fordhann University press, 1962.
- Garland, Robert, The Greek Way to Death, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1985.
- Grahan, Allison T, The Greek Paradox, Cambridge Mass, The Mtt press, 1997.
- Hadas, Moses, The Stoic Philosophy of Seneca: Essays and Letters of Seneca, Doubleday and Company, Inc, New York, 1958.
- Hamilton, Edith Mythology, Boston, little brown, 1942.
- Heidegger, Martin, Being and Time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harber and Row, Publishers, New York and Evanston, 1962.
- Heidel, Alexander, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, Chicago, University of Chicago press, 1963.
- Henckman, Wolfhart Max Scheler, Munchen, Verlagch Beck, 1998.

- Hick, John, Death and Eternal Life, Harper and Row, Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1976.
- Jaspers, Karl, Philosophy of Existence, translated and with an introduction by Richard F., Grabay, University of Pennsylvania press, Blockley Hall, 1995.
- Kearney, Richard, Continental Philosophy in The 20th Century: Routledge History of Philosophy volume 8, Routledge USA and Canada, 1994.
- Kierkegaard, Sfren, Sickness unto Death, translated by Walter Lowrie, Princeton University press, 1954.
- Lasker, Gabriel, Physical Anthropology, New York: Holt, Rinehare and Winston Inc, 1973.
- Leick, Gwendolyn, A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology, London, New York, Routledge, 1991.
- Lorre, Norma, and Goodrich, The Ancient Myths, New York: New American Library, 1960.
- Marcel, Gabriel, Being of having: an existentialist dairy, Glou-cester, Mass, Peter Smith, 1976.
- ——, The Mystery of Being, volume I: Reflection and Mystery, st, Augustin's press, South Bend, Indiana, 1995.
- Masters, Brian, Camus: A Study, London, Heinemann educational, Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1974.
- McCarthy, J. B., Death anxiety: The loss of the self, Gardner press: New York, 1980.
- Mellars, Paul and Kathleen Gibson, Modelling The Early Human Mind, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 1996.
- Mitsis, Phillip, Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability, Cornell University Press, Ithaca and London, 1988.
- Montaigne, Essais, selected and edited by Percival Chubb, London: W, Scott, LTD, 1980.
- Nalin, Ranasinghe, The Soul of Socrates, Cornell University Press, 2000.
- Olson, Robert G, An introduction to Existentialism, Dover

Publications, Inc, New York, 1962.
- Pinsent, John, Greek Mythology, New York: P, Bedrick Books, Distributed in The United States by Harper and Row, 1983.
- Pascal, Pensêes, translated by A, J, Krailsheimer, Penguin Books, 1995.
- Plato, Great Dialogues, translated by W. H. D, Rouse, edited by Eric H, Warmington and Philip G, Rouse, New York, Signet Classic, 1999.
- Pojman, Louis P, the Logic of Subjectivity: Kierkegaard Philosophy of Religion, The University of Alabama press, 1984.
- Ragland, Ellie, Essays on The Pleasures of Death, From Freud To Lacan, Published in Great Britain, Routledge, 1995.
- Romano, James, Death, Burial, and After Life in Ancient Egypt, Pittsburgh, PA: Carnegie Museum of Natural History, 1990.
- Sampson, Ronad, Tolstoy: The Discovery of Peace, London, Heinemann, 1973.
- Schilpp, Paul Arthur, The Philosophy of Jean-Paul Sartre, An interview with Sartre (with Replies to his critics) volume XVI, The Library of Living Philosophers, University of Carbondale, 1997.
- Schopenhouer, The World as will and Presentation, translated by F. F. J. Payne, New York, Dover Publication, 1958.
- Seneca, Letters, translated by C. D. N Costa, England Aris and Philips LTD, Teddington House, U. K. 1988.
- Steiner, George, Martin Heidegger, The University of Chicago press, 1989.
- Taylor, John H, Death and The After Life in Ancient Egypt, London: British Museum press, 2001.
- Weinberger, Eliot, A History of Eternity, Cambridge Mass, The Mtt Press, 1997.

ثانياً: المقالات

- The Meaning of Death
- http: // www. edu/ classes/ ph1/ 350/ meaning. Htm 2002

- Socrates Death
- http:// Socrates_Biography.htm 2002
- Fear of Death
- http: //www. Thorpa.com/ background / fear of death. htm 2002.
- Fear of Death
- http:// www. Biblehelp. Org. / feardeath. htm 2002.
- Stoic Philosophy
- http:// www. geocities. com/ westhollywood/ heights/ 4617/ stoic. htm ? 2002.
- Epictetus: Selected Works
- http:// www. geocities.com/ westhollywood/ heights/ 4617/ stoic. htm ? 2002.
- Existentialism
- http: //www.Thecry.com / existentialism/ 2002.
- The Philosophy of Existentialism
- http:// radicalacademy.com /adiphiexistentialism.htm 2002.
- Albert Camus
- http:// www. levity.com/ corduroy, Camus.htlm 2002.
- Martin Heidgger
- http: // www. iep. utm. edu/ h/ Heidegger. htm , 2002.
- The Psychology of Death
- http: // www. wyfda. org. | basics_4, htm, 2002.
- Psychology of Death and Loss
- http: // www. U. Arizona-edu/ - mertens psych 456/ syllabus 456. htm, 2002.

ثالثاً: القواميس ودوائر المعارف

١- دوائر المعارف

- The Encyclopedia of Philosophy, vol. 2, Paul Edwards editor, in chief: The Macmillan Company and The Free Press, New York , London, 1967, pp. 307 - 309.
- Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings,

volume 4, Edinburgh: T, Clark, New York, 1981, pp. 411 - 510.

- Key Ideas in Human Thought, edited by Kenneth Mcleish, Facts on File, Inc, New York, 1993, pp. 185 – 186.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 2, Edward Craig editor, London and New York, 1998, pp. 817 – 822.
- Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 2000, p. 195.
- Hell-Britannica Concise Encyclopedia -The Online Encyclopedia You Can Trust.
- http: // www. britanica. com / ehc/ article – 9366867? = hell 2002.
- Epicurus – wikipedia, The free encyclopedia.
- http: // en. Wikipedia. org / wiki/ epicurus 2002.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Gabriel Marcel
- http:// Plato_stanford_edu/ entries / marcel. htm 2002.
- The Internet Encyclopedia of Philosophy, Martin Heidegger.
- http: // www. iep. utm. edu/ h/ Heidegger. htm 2002.
- Gale Encyclopedia of Philosophy, Near – Death Experience
- home. Comcast. net/ ~ neardeath/ nde/ 001_pages 08. htmI 2002.

٢- القواميس

- The Facts on File Dictionary of Religions, edited by John R, Hinnells, Facts on Fils INC, New York, 1984, p. 104.
- The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994, pp. 94 – 95.
- The Oxford Dictionary of World Religion, edited by John Bowker, Oxford, New York, Oxford University Press, 1997, pp. 266 – 267.
- A World of Ideas, A Dictionary of Important Theories, Concepts, Beliefs, and Thinkers, edited by Chris Rohmann, Ballantine Books, New York, 1999, pp. 90 – 91.
- Dictionary of World Philosophy, edited by A, Pablo Lannone, Routledge, London and New York, 2001, pp. 136 – 137.

رابعاً: المراجع العربية

- إبراهيم (زكريا)، الفلسفة الوجودية، تابع سلسلة اقرأ عدد (١٦١)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.
- ، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة.
- ، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة.
- ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٧.
- ، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٠.
- إبراهيم (عبد الستار)، الإنسان وعلم النفس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (٨٦)، ١٩٩٥.
- ابن عربي (محيى الدين)، الفتوحات الملكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أرسطو، النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩.
- (إرمان) أدولف، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر، د. محمد أنور شكري، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥.
- إسلام (عزمي)، مدخل إلى الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٨.
- أفلاطون، محاورات (أوطيفرون – الدفاع – أفريطون – فيدون) عربها عن الإنجليزية د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦.
- أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- التوحيدي (أبي حيان)، المقابسات، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية والمكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٢٩.
- التوحيدي (أبي حيان) ومسكويه، الهوامل والشوامل، حققه ونشره أحمد أمين، والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١.
- السواح (فراس)، مغامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة)، سوريا، بلاد الرافدين،

منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٦.

- ، الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية)، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٧.
- ، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢.
- ، جلجامش (ملحمة الرافدين الخالدة)، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢.
- الشاروني (حبيب)، أزمة الحرية بين برجسون وسارتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.
- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، مع مقدمة في التصوف الإسلامي، دراسة تحليلية، بقلم د. بدوي طبانة، إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧.
- الماجدي (خزعل)، ميثولوجيا الخلود (دراسة في أسطورة الخلود قبل الموت وبعده في الحضارات القديمة)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٢.
- المسلمي (عبد الله) ود. محمد وهبة، الأساطير اليونانية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٥٩.
- المعري (أبي العلاء)، رسالة الغفران (ومعها نص محقق من رسالة ابن القارح)، تحقيق وشرح د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.
- النشار (علي سامي) ومحمد علي أبو ريان، وعبده الراجحي، هيراقليطس (فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي) دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.
- إلياد (ميرسيا)، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٧.
- أليجيري (دانتي)، الكوميديا الإلهية (الجحيم، المطهر، الفردوس)، ترجمة حسن عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨.
- أمين (أحمد) و د. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨١.
- أمين (عثمان)، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١.
- أوسبورن (روبن)، الماركسية والتحليل النفسي، ترجمة د. سعاد الشرقاوي، ومراجعة وتقديم د. مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.
- الأهواني (أحمد فؤاد)، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية،

١٩٥٤.

- بارندر (جفري)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (١٧٣)، ١٩٩٣.
- بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.
- ، أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦.
- ـــــــ، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، لبنان.
- ، خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت - لبنان، ١٩٧٩.
- برستد (جيمس هنري)، فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مراجعة د. عمر الاسكندري وعلى أدهم، مكتبة مصر بالقاهرة، ١٩٨٠.
- برنارد (كلود)، مدخل إلى دراسة الطب التجريبي، ترجمة يوسف مراد وحمد الله سلطان، مطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٩٤٤.
- بريل (ليفي)، العقلية البدائية، ترجمة د. محمد القصاص، مراجعة د. حسن الساعاتي، مكتبة مصر، القاهرة.
- بلدي (نجيب)، بسكال، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.
- بنروبي (ج)، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.
- بيربراير (موريس)، صناع الخلود، ترجمة عكاشة الدالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
- توماس (هنري ودانالي)، المفكرون من سقراط إلى سارتر، تقديم عثمان نويـه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.
- توينبي (أرنولد)، الفكر التاريخي عند الإغريق (من هومر إلى عصر هيراكليس)، ترجمة لمعى المطيعي، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، سلسلة الألف كتاب (٥٦٧)، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٦.
- جوليفيه (ريجيس)، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢.
- حيدر (محمد عبد الهادي)، تجارب عتبة الموت (وقائع ومدلولات)، دار نداف للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

- ديورانت (ول)، قصة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، تقديم د.محيى الدين صابر، دار الجيل بيروت – لبنان، ١٩٨٨.
- ديلابورت (ل)، بلاد ما بين النهرين، ترجمة محرم كمال، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، ١٩٥٩.
- رجب (محمود)، فلسفة المرآة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤.
- رسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨.
- سارتر (جان بول)، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الأدب – بيروت، ١٩٦٦.
- سبنسر (أ – ج)، الموتى وعالمهم في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.
- ستاينر (جورج)، بين تولستوى ودوستويفسكي، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني(١٨٥)، ١٩٩٥.
- ستون (أي – أف)، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- شورون (جاك)، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (٧٦)، ١٩٨٤.
- عبد الخالق (أحمد محمد)، قلق الموت، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (١١١)، ١٩٨٧.
- عبد الفتاح (إمام)، كيركجورد رائد الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦.
- عبد الكريم (عبد المقصود)، إعداد وترجمة "جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي"، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.
- غريغوار (فرانسوا)، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- فارنتن (بنيامين)، العلم الإغريقي، ترجمة أحمد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، سلسلة الألف كتاب (١٦٠) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨.
- فرويد (سيجمند)، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي، وعبد السلام

القفاش، مراجعة د. مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

- ، الأنا والهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.
- ، معالم التحليل النفسي، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٦.
- ــــــــ، ما فوق مبدأ اللذة، ترجمة إسحق رمزي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤.
- فريزر (جيمس)، الفولكلور في العهد القديم (التوراة)، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٨٢.
- كارس (جيمس ب)، الموت والوجود، (دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي)، ترجمة بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.
- كامل (فؤاد)، فلاسفة وجوديون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
- ، الفرد في فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١.
- كامي (ألبير)، أسطورة سيزيف، ترجمة عبد المنعم حنفي، مطبعة الدار المصرية، القاهرة.
- كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨١.
- كروكشانك (جون)، ألبير كامي وأدب التمرد، ترجمة جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦.
- كوملان (ب)، الأساطير الإغريقية والرومانية، ترجمة أحمد رضا محمد رضا، مراجعة محمود خليل النحاس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.
- كلارك (رندل)، الرمز والأسطورة في مصر القديمة، ترجمة أحمد صليحة، سلسلة الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.
- لبس (جولياس أ)، أصل الأشياء، ترجمة سعدية غنيم، مراجعة مصطفى حبيب، سلسلة الألف كتاب (٥٤٠)، دار الحمامي للطباعة، القاهرة، ١٩٦٥.
- ليشتنبرج (روجيه)، فرانسواز دونان، المومياوات المصرية (من الموت إلى الخلود)، ترجمة ماهر جويجاتي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧.
- ماكوري (جون)، الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد، ١٩٨٢.
- مسكويه (أبو علي محمد)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه قسطنطين زريق، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، ١٩٦١.

- مطر (أميرة حلمي)، الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦.
- مكاوي (عبد الغفار)، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- ، ألبير كامي محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
- مكاوي (فوزي)، الناس في مصر القديمة، وزارة الثقافة، المجلس الأعلى للآثار، القاهرة، ١٩٩٧.
- منصور (محمد منير)، الموت والمغامرة الروحية (من الأسطورة إلى علم الروح الحديث)، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧.
- ميخائيل (فوزية)، سورين كيركجورد "أبو الوجودية"، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.
- نعمة (حسن)، ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.
- هوسرل (أدموند)، تأملات ديكارتية، (المدخل إلى الظاهريات)، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
- ، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة د. محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
- هوكنج (وليام أرنست)، معنى الخلود في الخبرات الإنسانية، ترجمة متري أمين، مراجعة د. محمد علي العريان و د. زكي نجيب محمود، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٢.
- هيدجر (مارتن)، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧.
- هوميروس، الإلياذة، (معربة نظماً وعليها شرح تاريخي أدبي) بقلم سليمان البستاني، مطبعة الهلال بمصر، ١٩٠٤.
- هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
- لافرين (يانكو)، الرومانتيكية والواقعية (دراسات في الأدب الأوروبي)، ترجمة حلمي راغب حنا، سلسلة الألف كتاب الثاني (١٨٧)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.

خامساً: الموسوعات العربية

- موسوعة وحدة الفلسفة والدين " تحت إشراف محمد أبو الفيض المنوفي الحسيني، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف محمد شفيق غربال، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٧٢.
- الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.
- موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، تحت إشراف د. فرج عبد القادر طه، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.
- موسوعة الأديان السماوية والوضعية (الديانات الوضعية المنقرضة)، للدكتور محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥.

المحتويات

فلسفة الموت

إن الموت ينطوي على كثير من المفارقات والتناقضات، وهو أيضاً موضوع كريه مزعج لا يشجع على التفكير فيه أو الحديث عنه. والظاهر أن الناس قد فطنوا إلى ذلك، من قديم الزمان، فنراهم قد دأبوا على نسيان الموت أو تناسيه بشتى الحين والأساليب، ولذلك يرى بعض المفكرين أن الحياة ما هي إلا الموت نفسه، لأن الإنسان يشرع في الموت بمجرد أن يولد، وهذه الفترة المحدودة التي يحياها هي المدة التي تستغرقها عملية وفاته.

فالإنسان لا يحيا إلا وهو يموت، وهو إذ يمتع العين والقلب والفكر ويحيا الحياة بكل صورها، ولا يفعل كل ذلك إلا وهو ينسج بيده كل خيوط فنائه وموته. ذلك لأن كل لحظة يمر بها هي لحظة نحو الفناء. والإنسان يعرف أنه لا محالة (ميت)، لكنه لا يحاول أبداً أن يواجه هذه الحقيقة.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب الذي نعالج من خلاله ظاهرة الموت بكل أبعادها المتيافيزيقية والوجودية والنفسية.



التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥

www.dar-altanweer.com

info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي

ISBN 978-6589-07-943-9

